هو العلیم الخبیر اوضاع کواکب در این ماه دلالت کند بر قوت حال ملوک و ازدیاد جاه ایشان و اشراف و علال نسبت برعیت و ... در طلاق محبوسان و قوت حال تجار و عمال و رونق بازارها و کثرت خطا رنیک در دنق دار الحرب و تغییر هوا و آمدن باران نافع و سیل ... تا ... یکی و توسط حال عامه ناس و کثرت موت زنان و کودکان و فوت یکی از زنان ... و فساد میوه‌ها در جهت ... تواریخ و اخبار در دست ... معالجات

مواضع کواکب سیاره در روز غره ماه	شمس	زحل	مشتری	مریخ	زهره	عطارد
	۱۷	۳	۱۸	صفر	۲۷	۲۲

جمیدی الثانیه ۱۳۱۳

هلال این ماه شب پنجشنبه واضح و روشن دیده شود	
نشاید	سیلا در حد ...
نیکست برکت تعلیم علوم و ... و ...	زان ...
نیکست طلب حقوق شرعیه و سایر امور را متوسط است	رصلت ... دیده ...
دوازده روز سه بعزوب نیکست اجرای ... و شرب مسهل و تعلیم ...	آخر ایام ...
نیکست بنای عمارت و ... و ... کنندن و طلب حاجت از ارباب ...	
نشاید	
نشاید	ایار ...
نیکست بنای عمارت و زراعت و ملاقات ... و ... و بسیاری از امور را	خفائی ... دیده ...
نشاید	استقامت زهره
متوسط است امور را	
پنج ساعت از روز گذشته قمر داخل عقرب میشود	
نیکست شرب مسهل و استحمام و غرس اشجار را	
بشت ساعت و پنج دقیقه از روز قمر از عقرب خارج میشود	جوزا و جبال ...
سه بعزوب نیکست ... و ختنه و کار ... و طلب حاجت از ارباب سلاح را	... ۲۴ ...
دوازده روز و ... بعزوب نیکست امور مذکوره و سفر و عقد و نکاح و جمله از امور را	اول جوزا

عطارد	زهره	مریخ	مشتری	زحل	شمس
۳	۹	۲۲	۲۱	۱۳	۲۳

نام کتاب: مجموعه (مطالب متفرقه اصولی) ... خرده ...

اسم کتاب: فوائد الحائریه — عربی

مصنف: وحید بهبهانی

مولف

خطی: خط نستعلیق ۲۶ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر .... عدد اوراق ۴۰ برگ

جزء کتب: اصول — شماره

شمارهٔ عمومی ۹۱۰۸ — شمارهٔ قبض

واقف: خریداری آستان قدس — تاریخ وقف دی ۱۳۴۱

طول ۲۲ — عرض ۱۶ — گنجینه

پنج جزو اوراق متفرقه بجهة آنکه محفوظ بماند حتی الامکان غداد علما
در اینجا ضبط نمودم شاید که مطلب نماید
در این اوراق یافت نشود

ع ۲۳

هفت جزو ها
یک قران و نیم

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

برابعد [illegible] از اوضاع کواکب در این ماه دلالت دارد بر نیکی حال بعضی ملوک و صلاح احوال کتاب [illegible] قلم و مستوفیان و کم مایه از آن و منف[illegible]
لشکر [illegible] و در انواع بیمار بها در زنان و کودکان و قلت عمل و سایر حلاوات و حرکت لحوم و دسوم و ارتفاع ابرهای تیره و گرما و باد
و امکان زلزله در بعضی مواضع و در یا بدن عجزه بدست ظلمه و کعنه و بیماری گاو و گوسفند و گفتگوی مردم و دعوی‌های باطل و نوشتن خطوط و دروغ و [illegible]

مواضع کواکب سبعه در هر فرز غره ماه	شمس	زحل	مشتری	مریخ	زهره	عطارد
	۷	۱۲	۲۳	۱۷	۲۲	[illegible]

صفر الخیر ۱۳۳۲ — طهران

بسلال اینماه شب ۲ شنبه با ارتفاع لغروب ۶ درجه و انحراف جنوبی ۹ درجه [illegible]

ایام هفته	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	مواضع قمر	وقایع	اختیارات	طهران
[illegible]	۲۹	۲۶	۹	۲۲	۳	[illegible]	[illegible]	نشاید	[illegible]
[illegible]	۲۰	۱۵	۲۰	۱۲	۳	[illegible]	وفات حضرت [illegible]	نیکست بنا نهادن و دیدار مشایخ و دخول حمیت و بلد را	[illegible]
[illegible]	۲۱	۲۴	۲۱	۱۸	۴	[illegible]	[illegible] ۱۹۱۳	طرف عصر نیکست امور مذکوره را	[illegible]
[illegible]	۱	۱۷	۲۲	۱۹	۵	[illegible]	[illegible]	نیکست نقل و تحویل و از شیر گرفتن و حفظ قرائت را	[illegible]
[illegible]	۲	۴	۲۶	۲۰	۶		[illegible]	نیکست امور مذکوره و دیدار علماء و امرا و طلب حاجت را	[illegible]
[illegible]	۱۶	۱۹	۲۴	۲۱	۷	[illegible]	[illegible]	نیکست امور مذکوره و عمارت باغ و بستان و تعلیم علوم را	[illegible]
[illegible]	۲۴	۲۰	۱۵	۲۲	۸	[illegible]	[illegible]	نیکست معالجه و داغ با آهن را	[illegible]
[illegible]	۵	۲۱	۲۴	۲۶	۹	[illegible]		متوسط است امور را	[illegible]
[illegible]	۶	۲۲	۲۷	۲۶	۱۰	[illegible]		سه از روز [illegible] نیکست بنا نهادن و دخول حمیت و بلد و بسیاری از امور را	[illegible]
[illegible]	۷	۲۳	۲۸	۲۵	۱۱		سیلادیس	طرف عصر [illegible] روز گذشته است	[illegible]
[illegible]	۸	۲۴	۲۹	۲۷	۱۲	[illegible]		نشاید	[illegible]
[illegible]	۹	۲۵	۳	۲۷	۱۳	[illegible]	[illegible]	بعد از ظهر نیکست امور کتابت و تعلیم و نقل و تحویل را	[illegible]
[illegible]	۱۰	۲۶		۲۸	۱۴	[illegible]	[illegible]	نشاید	[illegible]
[illegible]	۱۱	۲۷	۲	۲۹	۱۵	[illegible]		نشاید	[illegible]
[illegible]	۱۲	۲۸	۳	۳۰	۱۶	[illegible]		نشاید	[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين حمداً لا يقوى على احصائه الا هو ربنا والصلوة على محمد واله الطاهرين صلوة يرضون بها عنا منهم الرضا ويشفعون بها لنا ونستعينه تعالى ونستهديه ونتوكل عليه ولا حول ولا قوة لنا الا به ولا خير الا ما اعطى ونسئله ان يوفقنا لما يرضى وينفعنا بما وفق وهدى فانه لما بعد العهد عن زمان الائمة عم وخفيا امارات

الفقه والادلة على ما كان المقرر عند الفقهاء والمعهود عندهم بلا خفاء واخفيا بانقراضهم وخلو الديار عنهم الى ان نطمس اكثر اثارهم كما كانت طريقة الامم السابقة والعادة الجارية في الشرايع الماضية انه كلما بعد العهد عن صاحب الشريعة تخفى امارة وتحدث خيالات حديثة الى ان تصير تلك الشريعة ...

ان شيخنا المفيد ومن بعده من فقهائنا الى الان كانوا مجتمعين على الضلالة مبدعين بدعا كثيرة غير عديدين ضالين مضلين مبالغين لطريقة الائمة عم ونهاية جلالتهم وعدالتهم ومهارتهم في الفقه والحديث وتبحرهم وزهدهم وورعهم وتقويهم وتقدسهم وكونهم المؤسسين المروجين في راس كل مائة المتكفلين لايتام الائمة عم مع كونهم نص في غاية الفهم والفطانة والقوة القدسية بل ربما كانوا في صغر سنه عن الكبر وبناشر الشيعة من بعد غيبة امامهم عم الى الان على قوتهم في اصول دينهم وفروع مذهبهم في الاعصار والامصار فمن هذا الذي

من لا اطلاع له اصلا بما في ادلة الفقه وقواعده حتى دخل نفسه في الفقه وحصل لنفسه فقها جديدا من تركيب مقدمتين الاولى

ما ظهر له من الاحاديث حكما وفهم في نفسه منها امرا يكون ذلك حجة له ولا يجوز له تقليد غيره لانه فقيه له وجهه لكن كل ما لم يظهر له وجهه ما ذكره الفقهاء لا اصل له ويكتفي في ذلك عن قال ومن اين ثبت فربما يوجد نفسه افهم من جميع فقهائنا ويحكم بصحة فهمه كالحاصل من المقدمتين

وبطلان فهم الفقهاء وان كان ذلك مما اتفقا عليه بينهم ولا يتامل في انه كيف يكون فكره الواحد الفاتر القاصر البعيد العهد غاية البعد عن صاحبه

الجاهل بجميع المباني افهام الماهرين من المتقدمين القريبين العهد الذين هم ائمة في فهم الفقه صوابا والافكار القوية المتراكمة المؤيدة القريبة

ما اشهرنا خطا ولو كان انصاف لحكم بكون فكره وهما من جهة مخالفته لما كان هو ... سائر العلوم والامور التي مرجعها الى اهل الخبرة مع انه وغيره من العقلاء لا يختارون خلافهم بل يتبعونهم ويقلدونهم وليس الراجح في نظرهم هو الذي اختاروه وان كان في ظن انفسهم ان الامر ليس كما اختاروه مع انه لا يتامل في

انه من اين ثبت ان كل من ظن حكما يكون حجة له كيف وهو مخالف للايات والاخبار والاعتبار كما ستعرف وان توهم ان المجتهد يعمل بظنه فهو يتوهم فانه

لانه في الحقيقة يعمل باليقين كما ستعرف هذا مع انه ثبت بالادلة انه يجوز تقليد المجتهد كما ستعرف انشاء الله تع ولم يثبت ان كل من ظن امرا يكون ظنه حجة

فالتقليد على حسبه مثله واجب لازم ونسبته اليه صحيح البتة لعموم الادلة بخلاف الاجتهاد لعدم العموم بل عموم العدم كما ستعرف مع انه لو تم لثبت حجية ظن الجهال

والاطفال والنساء ايضا مع انه لو ضاع من هولاء درهم او فلس للمجتهد من غاية الجهد في تحصيله لشددوا في الطلب والاستحضار ولا يكتفون بقولهم من قال

من اين ثبت ولا يقنعون بمجرد ذلك بل يستفرغون الوسع في الفحص حتى انهم لو لا يجدونه لا يرفعون اليد عن الفحص ويعولون على وفق مقتضى من طلبات

وجده وجد ومن قرع بابا ولج وولج واين الفقه من الفلس لو عاملوا فيه معاملتهم في الفلس لوجدوا كما وجد المحققون الاعاظم وصاروا ابدا كذا في ...

هم مقبولين عند العالم نعم ربما يليا خطا لبعض منهم لكن بقلب ابا اشرب قلبه حب شبهة الردية الماضية والاتية فتصير في غاية الاباء فلم يدرك ومعلوم ان العقل

مستمر البقاء الى الزكية والثالث حيوة ذلك الحيوان وقتا ما لانه المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة جلده وغيره من حيث انه جزء الحيوان طاهر والخامس عدم الموت حتف الانف من حيث هو عدم الحادث المستمر الى انقضاء الحيوة حتف الانف والسادس للموضوع غير عليم بسبب الزكية وحتف الانف والاولان الثانية الزكية والثاني الموت حتفا لانف المقابل للزكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ الميتة غير الزكية الشرعية والرابع نجاسة الميتة غير الموت حتف الانف والنسبة بين الجديدين هو العموم والخصوص من حيث التحقق لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق وبين الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف اي تحقق الحيوان يستلزم تحققهما في الواقع وتحققهما معا لا كل واحد منهما مستلزم للحيوة ولا كل واحد منفوذ التحقق عدم المذبوحية غير مستلزم للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتفا لانف لاجتماعه مع الزكية وبين الحيوة والذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذا فنقول عدم المذبوحية بالمعنى قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك فيه بعدها والاصل بقاء ما كان على ما كان فاذا بقي بعدها فلا بد ان يكون مع الموت حتفا لانف لقطع زهوق الحيوان بالموت حين الحيوة والاصل البقاء فاذا بقي لا بد ان يكون مع الزكية وهي مستلزمة لطهارة الجلد والرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الوضعي المستصحب ثابتا في الوقت الاول او ثبوت الحكم في وقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في الاول فكيف يمكن اثباته في الزمان مثلا استصحاب عدم المذبوحية في المسئلة المذكورة لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحيوة قد عرفت فيما مر ان القائل بالنجاسة يستدل عليها بثبوتها في الزمان الاول بل يستدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابت حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف للمستدل وان كان هذا المعنى العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف فالحكم ببقائه بعد الحيوة مستلزم لان يكون مع الموت حتف الانف كما قررناه واما المعنى الخاص فلا يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق على الميتة انه غير مذبوح ومن شانه الذبح والسر فيه ان عدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة بعدم المذبوحية لازم لامرين الحيوة والموت حتفا نفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو هو بل بدون الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتفا نفه والمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني وظاهر انه غير باق في الوقت الثاني نعم التحقيق يخرج مثل هذا الصورة من الاستصحاب وشرط بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب بالاشتباه بمن يتمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق لوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان المغايرة ممنوعة وعلى تقدير التسليم فبقاء ما كان حين الحيوة يكفينا الخامس ان لا يكون هناك استصحاب امر في امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء ولا نجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فوقعت ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء قال الشهيد في تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج في المسئلة وجهان غالبا وله صور ثم قال ومنها مسئلة الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته واشتبه استناد الموت الى الماء والجرح فان الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد حينئذ الاصل عدم حصول شرائط التذكية والاصلان متنافيان لان طهارة الماء يقتضي عدم نجاسة الصيد المقتضي لعدم

موته حتف انفه وتحريمه يقتضي عدم ذكاته المقتضي لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل فانه كما يستحيل اجتماع الشيء مع نقيضه يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه
وموت الصيد يستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بالطهارة كما لا يجامع مع تذكيته وكذا الترجيح احد الاصلين من غير مرجح ولا ريب ان مراعاة جانب
الاحتياط اولى ان لم يتغير الماء والواجب الاستقالة فيه بان تضيق وقت العبادة المشروطة بالطهارة ولا يجد غير ذلك الماء ونحو ذلك وربما قيل ان
العمل بالاصلين المتنافيين واقع في بعض المسائل كما لو ادعت الزوجة وقوع العقد في الاحرام فانه تحلف وليس لها المطالبة بالنفقة
ولا له التزويج باختها والفرق بينه وبين ما منها لايخ اقول الزوجة تحكم ببطلان العقد فتعمل بمقتضاه والزوج بالصحة فيعمل بمقتضاها وانما جمع
الحكمين المتنافيين في موضعين جائز واما في مسئلة فالعمل بالطهارة يقتضي الحكم بالموت حتف الانف والحكم بحرمة الحيوان تقتضي الحكم بالموت
حتف الانف من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول الظاهر ما قاله البعض لان طهارة الماء تقتضي عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضي لعدم العلم
بالموت حتف الانف لان قوله ع كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر معناه انه ولو كان قذرا في الواقع فهو طاهر حتى تعلم القذر وقوله ع لا ابالي ابول
اصابني ام ماء اذا لم اعلم معناه انه طاهر ولو كان بولا في الواقع اذا لم اعلم فيمكن ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية
المقتضي لظن النجاسة   وانكر بعض الاصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بكلا الاصلين نجاسة الصيد وطهارة الماء والحق قد عرفت ان طهارة
الاشياء ليست بالاستصحاب فقط بل بالاصل بمعنى القاعدة المستفادة من الشرع وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار
في الاخبار في بيان تطهير النجس بالغسل في الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة قبله وهو كالصريح في بقاء النجاسة الى حين الغسل فيكون بقاء
النجاسة الى حين الغسل مدلولا للاخبار فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي عن الطهارة في الدوام التوضي والشرب
من الماء النجس وهو صريح في استمرار النجاسة ووقع الامر في حق المربية للصبي بغسل قميصها في اليوم مرة وورود النهي عن الصلوة في ثوب المتنجس من
الخمر الى ان يغسل وتجب في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع حيث سئله عن الارض والسطح يصيبه البول او ما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء
قال كيف تطهر من غير ماء الى غير ذلك مما يدل على بقاء النجاسة واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا في الروايات فكيف يحكم
يقول بانه بالاستصحاب فعلى بعض الامثلة المذكورة في شرائط الاستصحاب قد انضم اليه امر اخر من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة فان الامثلة التي
نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة وباستمرارها الى حدوث ما جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في حدوث المزيل نحكم ببقائها ايضا
للاستصحاب نعم هذا الاستصحاب يظهر من الروايات ايضا كما صرح في كلام المصنف ايضا فلم تثبت الطهارة بالاستصحاب وكذا نقول الروايات دالة على
استمرار النجاسة الى حدوث المطهر الشرعي في الواقع ونحن لا تثبت بالاستصحاب هذا الاستمرار بل تثبت بقاء النجاسة لعد الشك في حدوث المزيل الشرعي
والروايات لا تدل على حكم الشك   وقد يذكر اشتراط شروط اخر غير ما ذكرنا لكن الجميع في الحقيقة يرجع الى انتفاء المعارض وعدم العلم والظن بالانتفاء
وقال المدقق الاسترابادي في الفوائد المكية بعد ايراد الاخبار الدالة على الاستصحاب المذكور لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب
احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلامة من اصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول
هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول العلماء الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما يحصله ان صور الاستصحاب المختلف فيها
عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة
وحدوث نقيضها ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا

راجع التحقيق

٣

وعلى تقدير التسليم يمكن الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول روايات الاحتياط ان لم تكن متواترة فهي اخبار احاد محفوفة بالقرينة ولكن دلالتها على رجحان
لم تثبت عندي لما سبق في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في المواضع الذي ذكر فيه في حديث اخر وغير ذلك مما سيجيء انشاء الله في اواخر الكتاب
فالزامه وايجابه على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شرع فهو محل الريبة كما قاله المحقق ره واما الاكتفاء بالعقل فيعلم حاله لو ذكر دليل العقل فاقول قد يستدل على وجوب
الاحتياط بالدليل الذي سبق بادنى تغيير فيقال ان الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم بارتكاب ما لا يحتمل الضرر وترك ما يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن
الاستدلال عليه ايضا بان الاولى الاخذ بما ذكر بان يقال العمل بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه هو ان هذا الدليل لو تم دل على
ان كل ما يستحسنه العقل ولو بادراكه فهو واجب يستحق تاركه المذمة واللوم وفساده ظاهر والحق ان الراجح منه ما يلحق تاركه المذمة والسخط ومنه ما لا يلحق تاركه ذلك ولو لم يكن الترك مرضيا عند العقل
او الشارع وليس تجويز ترك المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا الا لعدم لحوق الذم والعقاب بالتارك والفاعل لا الاذن اعني الرضا من العقل والشرع بهما ثم اعلم ان الفاعل
المختار يستحيل ان يصدر منه ما هو المرجوح عنده ولكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل والشرع مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الاخيرين مرجوحا عند الاولين فمن
غلب عليه العقل فعل ما هو الراجح عنده يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه الهواء فعل ما هو الراجح عنده يستحق المذمة وغيرها فالتقبيح العقلي يرجع الى فعل الراجح ايضا لا الى ترجيح المرجوح
ما دام مرجوحا كما لا يخفى هذا ظاهر الدليل فتامل هذا هو الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط مط واما على قول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة شرعا اصلا فلا معنى
لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه فيما سبق وان كان هناك دليلا متعارضان من غير طريق الى الترجيح فهما تساقطا ويؤول الامر الى عدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد منهما على
بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه تعارض كما وقد وجدناه التخيير في العمل باحد النصين ولو كان طريق الى الترجيح وكان هو الاحتياط فنقول ان اولوية لا وجوب لعدم الدليل
الاحتياط عقلا ونقلا غير ما هو المفصل بوجوبه ولئن تنزلنا عن ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والتزام ما فيه الاحتياط نعم لو دل دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين في الواقع ولكن
مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة منه منحصرا في العمل بالاحتياط فح يمكن القول بوجوبه وانت يمكنك بادنى تامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لانسلم
اشتغال الذمة تنبيها على تقدير عدم الدليل اصلا او على هذا التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله بل لانسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال
الذمة بامر معين لعملنا بموجبه وقوله او باشتغالها باحد الامرين اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله فيمكن الخ فتقوية لقول المفصل في خصوص مسئلة الولوغ وغيره وتبيان لها لان
اشتغال الذمة بالتطهير بالغسل ثابت وهو يحصل بامر معين في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل يقين البراءة بالسبع والثلث للاتفاق على الطهارة
بهما ولا نهي عنهما ولم نعلم الامر بهما يقينا فيجب ح تحصيلا للبراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق ره يمكن اه يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدم زوال اليقين الا بمثله
فتامل فيه انتهى ولما كان بازاء روايات الاحتياط روايات دالة على التخيير دون توضيح للاحتياط كما سيجيء انشاء الله في مبحث التراجيح وروايات اخرى دالة على الاباحة ما لم يعلم النهي عنه
ذهب جمع الى استحباب الاحتياط وليس احاديث الاحتياط منحصرة فيما ذكره المص بل هناك احاديث اخر ذكرها الشيخ البارع في كتاب القضاء من الوسائل وهي هذه قال
امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقال الصادق ع في جملة حديث واياك ان تعمل برايك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد
اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فظهر مما قلناه حجة الاقوال الثلثة ولعل بعض الافعال والتروك قد يصير واجبا لتوقف الواجب الامر عن تحصيل البراءة اليقينية
عليه فان تسميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت هذه الجملة فاعلم ان هذا السؤال والجواب ايضا معارضة ومنع ثم معارضة والمص لما لم يذكر ما ذكرناه من الاحاديث في جملة
ادلة الثاني توجه عليه معارضة ما ذكره وتقرير المعارضة مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان الشارع امر بالاحتياط مط وعاما ومقيدا وخاصا من غير تناف بين مطلقه ومقيده
وعامه وخاصه فيجب بمقتضاه العمل به مط وعاما ومورده انما هو الامر المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم النص او عدم جهة مرجحة لاحد النصين المتعارضين سوى
حصول الاحتياط بالعمل باحدهما واذا كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل كما في المحتملة للوجوب غير الحرمة وقد يحصل بالترك كما في المحتمل

للتحريم فلا يكون حكمه الاباحة التي مقتضاها جواز الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على التقرير ما ذكره المص فيما ذكره الى ان قال وان ثبت وجوب الاحتياط فيه غير ما نحن فيه ولا مع حضور الامام
لا معنى للعمل بالاصل والجواب هو منع دلالته لحمل الاحاديث على ارادته من الرجحان فلا مانع على هذا من كونه لبعض ادلة الاحتياط واجبا وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل
مع التمكن من الرد الى الائمة والسؤال عنهم عليهم صلوات الله وسلامه لان العمل بالاصل في حضورهم والتمكن من سؤالهم بمنزلة العمل بالاصل في هذا الزمان من التفحص والتفتيش عن النص بل هو
متحقق او لا وهو غير جائز بالاجماع وقد عرفت ان دليل العقل يشهد ببراءة ذمة المكلف لم يبلغ اليه النص فيه وانهم ع قالوا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ليس حتى لحصل اليكم النهي
عنه وكل ما حجب الله علمه موضوع والناس في سعة ما لم يعلموا او غير ذلك من دون تقييد بزمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول الى حضرته وعدمه فالظ جواز العمل بهذا الاصل
لكل مكلف في كل زمان الا انه يعلم انه يعلم ان الحكم ناقل عن الاصل ومقتضاه والذمة مشغولة به ولكنه لم يصل اليه فيجب الفحص والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب الفحص على
كل مكلف عن كل ما يمكن ان يصل عنه في جميع عمره من الافعال او التروك فنقول بجواز العمل بالاصل في جميع زمان الفحص الذي يظهر الناقل عنها نعم التوقف في بعض الافعال
او التروك الى تمام زمان الفحص ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل مما لها غير خفية فان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم
ولا يحصل يقين البراءة الا بالتاخير حتى يذهب الحمرة قد عرفت ان عدم اشتغالها يقيني ولا يزول الا بالتاخير الى ذهاب الحمرة وكذا عدم جواز الافطار وثانيا ان
الظ من قوله ع اسلم ارى لك ان تنتظر الاستحباب لا الوجوب ويكون دالا على حصول البراءة بالتقدم ايض قد ثبت ان خصوص هذا المورد مما يجب فيه الاحتياط وعن الرواية
الثانية بعد الاغماض عن سندها فاولا بانه ليس من قبيل ما نحن فيه لانه منصوص ولكنه ورد فيه قضاء متعلق رمضان فالحاق غير المنصوص به قياس كما مر قد ظهر
وسيظهر انشاء الله ان الاحتياط في هذا القسم ايض ليس واجبا على الاطلاق وثانيا بانه معارض للاخبار الدالة على التخيير وجواز العمل بكل من الخبرين وثالثا بانه معارض
للاخبار الدالة على التوقف لان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم امر من الاحكام بحرمته والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم امر
ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل انا قد امرنا بالاحتياط مرة وبالتوقف اخرى
ودعوانا وجوز لنا فعل كل شيء او تركه مع عدم النص او عدم الترجيح ومن نظر الى المجموع وقصد الجمع لا شك في عدم تعيين الاحتياط كما ادعاه المعترض وسيجيء حمله
في الاحاديث وسيظهر ان شاء الله جليته الحق ثم انك عرفت ان ترك المحتمل للحرمة وفعل محتمل للوجوب كلاهما مورد الاحتياط فيكون التوقف بالمعنى المذكور
اخص من الاحتياط ولئن لم يكن هو هو بعينه فمن قال بان الاحتياط منحصر في الاتيان ولزن التوقف مغاير للاحتياط ولعله سهى وغفل ورابعا باحتمال
ان يكون المراد بالاخذ بما فيه الحايطة لدينك الاخذ بما وافق كتاب الله وترك ما خالف كتاب الله اذ ليس هذا الوجه من الترجيح مذكورا في هذه الرواية مع انه مذكور
في جميع الروايات الواردة في هذا الباب بدلا عن هذا الوجه المذكور في هذه الرواية فيه بعد لا يخفى وخامسا بامكان الحمل على الاستحباب لشيوع استحباب
الاحتياط في ترك ما يحتمل التحريم صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم عليه السلم قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا
فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما ينقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك
محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في
الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ولا يخفى انه يظهر من الرواية قدرته على الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل
بانها في عدة ويظهر منها انه معذور في ترك هذا الاحتياط ولفظ اهون اشعار باستحباب الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بالعدة محمل مستحسن وما يستفاد
من الصحيحة قول فصل وشاهد عدل واعلم ان لجواز التمسك باصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شروطا احدها ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم
شرعي من جهة اخرى وفيه ما مر فراجع وثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم او من في حكمه مثلا اذا فتح انسان قفصا لطاير فطار او حبس شاة

فان قلنا

ولدها او امسک رجلا فهرب دابته وضلت او نحو ذلك فانه ح لا يصح التمسك ببراءة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف عن الافتاء ولصاحب الواقعة
الصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل هذه الصور في قوله ع اسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفي ما يدل على حكم من
اتلف مالا لغيره اذ نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظ ان المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع والحاصل ان في مثل هذه الصور
لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة انت تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة الى المكلف ليس مرجعه الا عدم الزام المكلف بفعل شيء
او تركه وكونه مخيرا في اختيار ما شاء منهما الى ان يبلغه دليل يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد المفتي باحدهما عليه وبالنسبة
الى المفتي ليس الا عدم حكمه باشتغال الواقع وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي بشيء ولازم ذلك جواز كل منهما للمستفتي ثم مع ملاحظة المفتي لقوله ع
ما حجب علمه فهو موضوع واشباهه يفتي بالاباحة الشرعية فعلى هذا نقول لا شك في قبح الاضرار عقلا وشرعا اذا لم يكن له جهة مستحسنة كالقصاص مثلا وانما
الكلام في لزوم جبرانه على المكلف وفي مقدار الجبران فان عليهما او على الاول دليل معتبر فلا يجوز التمسك بالاصل اذ لا اعتداد بالاصل مع الناقل والا فحكم
الاصل جار وعلى المضر الندم وعلى المتضرر الصبر والاحتساب واما مجرد احتمال ان يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قولهم لا ضرر ولا ضرار ومندرجا تحت حكم ما دل على حكم
من اتلف مالا لغيره فلا يكفي لعدم انتفاء حكم الاصل الذي دل على حجيته العقل والنقل وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل تحصيل
القطع بعدم تعلق حكم شرعي بالفعل والترك ولكن لا يعلم انه يجب التعزير او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببراءة ذمته بالصلح وللمفتي الكف عن تعيين حكم لان
جواز التمسك باصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن ذريح بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن عليه السلم
اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذاك قال رسول الله صلى الله عليه واله اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه
من بعده الى يوم القيمة الوف شرطا الا عدم النص اما مطلقا او بعد الفحص اللازم الى المكلف واما لزوم كون الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم الوصول
والظفر ادركه كل مكلف فمفتش من نفسه نعم لو كانت الواقعة مما يعم به البلوى فمع الفحص وعدم وجدان النص يحصل الظن ولو شئت قلت العلم العادي بان حكم الواقعة
موافق لمقتضى الاصل كما تقدم في قول المصنف بل يحصل القطع اه لا بد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ نحن نقطع بحرمة الاضرار اذا كان ظلما ولا نلزم العقاب لا نقطع
بالامر الدائر بين العقاب والضمان والظن مع ملاحظة الحديث والمتقدم عدم الحكم بلزوم الجبران والتزام المضار بما يحكم به اهل الخبرة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع
ثم الصلح او الابراء من المستضر تحصيلا ليقين البراءة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم ما اذا حصل الضرر يدل على غيره ايضا قلت لا نسلم فانا ندعي انه ليس
داخلا فيما لا نعلمون فان قبح تكليف الغافل معلوم وموضوعية ما حجب علمه عن العباد معلوم واباحة ما لم يرد فيه نهي معلوم للاخبار المذكورة واما في القتول الضرر فكون التكليف
في تكليف الغافل غير معلوم لم يعلم انه صار سببا للاتلاف مال المحترم اعني ما يجب على المتلف عوضه فالامر واضح ولكنه من اين علم لان مجرد الاحتمال الذي يستلزم او
كلام المضرة لا يصير سببا لهذا العلم ولو علم انه صار سببا للاتلاف ما هو محترم فلا يصير هذا العلم سببا للعلم باشتغال الذمة واشتغال الذمة في الجملة مركوز
في الطبايع وكذا الكلام في كونه مما حجب علمه عن العباد ومما لم يرد فيه نهي المركوز في الطبايع وحكم العقل باشتغال الذمة جاز لاجله الحكم باشتغال الشرع ايضا فلا كلام والا
فلا ثمرة له فيما نحن فيه وثالثها ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو وقع الاختلاف في صلوة هل هي ركعتان او اكثر
او اقل في نفي الزايد وعلى هذا القياس بل كل نص بين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالا على عدم جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه منصوصا لا معلوما
بالاصل كما لا يخفى لو كان النص في مقام بيان الواجب فالظاهر ما افاده ره والا لكم من نص بين فيه بعض الاجزاء او بعض الشروط او بعض الموانع ثم اعلم ان جماعة
من الفقهاء كثيرا ما يستعملون الاصل المحمول عليه العدم وبعد التامل يظهر رجوعه الى ادعاء اصالة الوجه كما قالوا الاصل عدم تداخل الاسباب يعني اذا تحقق ما يترتب ان لشيء

فالاصل عدم الاكتفاء بفعل ذلك الشيء مرة واحدة بل يلزم فعله متعددا بتعدد سببه وكذا اكثر ما يستعملون لفظ الاصل في مواضع لا يرجع الى الاصل المذكور انه حجة ولا الى
القاعدة المستفادة من الشرع   قد يكون بعض الوجودات مستندا لعدم البعض الاخر وبالعكس فيعتبر عن كل منهما بالاخر فنقول فيما ذكره المصنف مثلا ان هناك
اسبابا يمكن ان يقتضي كل منها لمسبب منفرد ولذا لا يقتضي بل يقتضي المجموع مسببا واحدا لكونها اسبابا شرعية لا عللا تامة ولازم الاول اعني الاقتضاء الاستقلالي
عدم انضمام بعض الاسباب الى البعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثاني الانضمام فيعبر عن اللازم الثاني بالتداخل وعن لازم الاول بعدم التداخل فلا يريد
عدم التداخل بمفهوم الذي هو امر وجودي ومقتض لوجودات متعددة ومن لا يتامل يتوهم ان قولهم عدم التداخل مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر هذا حاصل ما افاده ره والمهم
ان يلاحظ ان الاصل في امثال هذه المواضع اي شيء اريد ولعدم وضوح المراد ينبغي التامل في دعوى الاصالة هل هي حقة ام باطلة فنقول قال الاستاد الوحيد في شرح الدروس
ومايق ايضا ان الاصل عدم التداخل فكلام خال عن التحصيل ولما كانت النسخة مغلوطة لم انقل عبارته ره وحاصله ان المراد بالاصل هنا اما الظ واما الاستصحاب
واما الغلبة والكثرة وحمل عدم التداخل على الجميع خلاف الظ بل خلاف الواقع   والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ الاصل في مواضع منها صحيح ومنها
لا يظهر له وجه قال الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر وقال الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وقال الاصل عدم بلوغ الماء كرا وقد يتعارض الاصلان
كدخول المأموم في صلوة وشك هل كان الامام راكعا او رافعا ولكن يؤيد الثاني بالاحتياط وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض الصحيح للمبيع وقال الاصل عدم
موقع المشتري بقبض المبيع وقد يتعارض الاصل والظ وقال الاصل عدم تقدم الاسلام وقال الاصل عدم صحة العقد وقال الاصل السلامة من العلم وقال الاصل في اللفظ
الحمل على الحقيقة الواحدة وقال الاصل في الكلام الحقيقة وقال الاصل يقتضي قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله وقال الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم يأذن له
وقال الاصل ان كل واحد لا يملك جبار غيره وقال الاصل في الاحكام التابعة للتسمية ارتباطها بحصول تمام المسمى وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال الاصل في البيع اللزوم
وقال الاصل في العقد الحلول وقال الاصل في الميراث النسبي التولد من السبب الا الانعام بالعتق وقال الاصل   المستحب ان يكون مستحبا لامتناع زيادة الوصف على الاصل
وفي الكتاب اخرج مواضع من الاصل الذي ذكرته   قد علمت ان الشهيد الثاني في التمهيد حصر ما يطلق عليه الاصل في الاصطلاح في المعاني الاربعة المتقدمة والظ ان المواضع
الاربعة عشر التي تقدمت غير خارجة عن تلك الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقين فينبغي التامل فيما قاله في القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه ان معناه اريد من تلك
المعاني ثم النظر في انه هل هو مطابق للواقع ام لا فنحن نذكر واحدا واحدا فنقول ذكر المصنف ره تسعة عشر موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول قال ره الفائدة
الحادية الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزئ عن صاحبه لتغاير الجهتين وقد تخلف هذا الاصل في مواضع منها اجزاء الواجب عن الندب في صلوة الاحتياط التي
يظهر الغني عنها وكذا الصيام لو ما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه كان قد صامه فانه يستحق على ذلك ثواب الندب والاجزاء المندوب عن الواجب ففي مواضع منها
يوم الشك ثم عدّه مواضع اخر اقول يظهر من كلامه ان المكلف لو نوى الوجوب في فعل ليس واجبا عليه في الواقع بل مندوبا او نوى الندب في فعل ليس مندوبا في الواقع
بل واجبا لكان هذا الفعل المنوي لغوا الا ان يكون مندوبا يترتب عليه ثواب المندوب في الصورة الاولى وواجبا يترتب عليه ما يترتب على الواجب من الامر والثواب
على الفعل واسقاط القضاء والعقاب واللوم كما في الثانية ولعل الوجه فيه هو ان قوله ع انما لكل امرء ما نوى يقتضي ان يقع كل فعل على الوجه الذي نواه المكلف ومثل
هذا الفعل في الصورة الاولى وقع على الوجه الوجوب ولكنه حيث لم يكن واجبا في الواقع لم يكن الوجوب الذي نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب اختراعي للمكلف
وما لم ينو الندب لم يقع مندوبا وان كان في الواقع مندوب فلا ان يقصد المكلف في كل فعل الوجه الواقعي من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه الاثر واذا لم ينوه
كذلك لا يترتب عليه الاثر فيكون لغوا بلا ثمرة فكيف يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر من هذا ان مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث وامثاله
ويمكن ان يكون مراده الراجح لكون الغالب عدم حجية الفعل اذا نوى لا على وجهه الواقعي فاذا لم يكن صحيحا كيف يترتب عليه الثواب او غيره ولان الاصل بمعنى الدليل فعدم ارادته ظاهر

والمعنى

٥

واما بمعنى الاستصحاب فليس هناك عدم معلوم حتى يستصحب عند الشك لان عدم الاجزاء والاجزاء امران حادثان بعد الشرع ليكم بحجته والحق ان الحديث لا يدل على ما قلناه
بل الظ منه ان كل فعل قصد به الله تع فهو لله وما قصد به الرياء فهو للرياء لمن يترتب عليه ما يترتب على الرياء ولا دلالة على عدم حجية الفعل اذا لم يقصد وجهه الواقعي غير
مسموعة الا بدليل وشيخنا هد فضلا عن دعوى الغائية والدلائل التي استدلوا بها على اعتبار الوجه مزيفة الثاني قال ره الفائدة الثلثون الاصل ان النية فعل المكلف
ولا اثر لنية غيره ويجوز النية عن غير المباشر في الصبي الغير المميز والمجنون اذا حج بهما الولي وقد يؤثر نية الاتي في فعل المكلف وله صور منها ان ياخذ الامام
الزكوة قهرا من الممتنع فيمتنع ان يتولى عنه النية فيكفي ان يتولى الحاكم النية عن الامام ع ولكن الدافع المكلف اقول الفاعل القادر المختار اذا كان عاقلا بالغا تحقق ما به التكليف
التكليف يمكن ان يفعل او يترك من غير قصد وارادة لا يصدر منه ثم لا اعتبار الشرع في العبادات ضم الوجه صارت النية هو هذا القصد تقربا الى الله تعالى والمعنى القصد
تحقق امر قلبي النية فلا للمكلف هو الله المقطوع به فيكون الاصل الراجح مثل للقطع والصبي والمجنون ليسا مكلفين ونسبتهما الى الولي المكلف كنسبة يده ورجله
اليه فلابد له في فعله الذي كلف به وهو الحج بهما في النية وقوله بهما فلا احج حجة الاسلام مثلا ليس بنية لهما وانما هو تلقين لصورة النية وانها بمنزلة جارحة منه وبالجملة
الفاعل الحقيقي هو الولي وهما الة له لفعله ونيته امر قلبي قائم به فهذه الصورة ليست خارجة عن الاصل والا المكلف المقهور الدافع للزكوة فان صار بحيث ارتفع عنه
القصد لاجل القهر او كان بحيث لم يتوب بفعله الى الله فليس في فعله عبادة واداء الزكوة فان صار بحيث ارتفع فحيث هي عبادة وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى فيستلزم
لان يكون الدفع عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يجوز ان يتولى عنه النية فنية الامام ع وهي قصد الدفع غير ما قصدنا ولا تقرب له تقربا الى الله تعالى اثرت في فعل
هذا المقهور وان حصل ان الزكوة لها جهتان الاولى كونها عبادة يقصد بها التقرب والثانية كونها لازم الاداء وعلى الاول مشروطة بالنية ويمتنع ان يتولى عنه
واما الثاني فلا ولا دليل على كون دفع المقهور عبادة حتى يحتاج الى النية بل لا يقصد التقرب لم يكن عبادة ولا وصل المال الى الفقير لم يجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة
ايضا خارجة عن هذا الاصل لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يظهر حالها ايضا الثالث قال ره القاعدة الثالثة قاعدة اليقين وهي الرجوع على الاصل
ما سبق ثم قال ومن فروعها طهارة الماء لو شك في نجاسته ونجاسته لو وقعت فيه نجاسة وشك في بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها اقول قد سبق ما يعلم منه ان هذا ليس في
الرابع قال ره وقد يتعارض الاصلان الى اخره نقله المصنف ره اقول قال الشهيد الثاني في التمهيد ومنها اي من فروع قاعدة تعارض الاصلين اذا ادرك الامام
في الركوع فكبر وركع معه وشك هل امامه قبل ركوعه ام لا والمذهب انه لا يعتد بتلك الركعة لان الاصل عدم الادراك مع انه معارض باصالة بقاء الامام في الركوع
اقول فظاهر ان المراد بالاصل هنا الاستصحاب الخامس والسادس والسابع قال ره نورد ما نقله ره من قوله وقد يتعارض الخ وكالشك في بقاء العبد الغائب فيجب فطرته
اولا فيجوز عتقه في الكفارة او لا والاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة وكاختلاف الراهن والمرتهن في تخمر العصير عند الراهن او لا لارادة المرتهن فسخ
البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم القبض الصحيح لكن الاول قوي لتأييده بالظ من صحة القبض وكذا لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البايع
والمشتري في تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره فالاصل عدم التغير وصحة البيع والاصل عدم معرفة المشتري بهذه الصفة التي هو عليها الان فان حاصل دعوى
البايع ان المشتري علم على هذه الصفة ويتأيد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما اوقع عليه البيع اذا كان دعوى المشتري في حدوث عيب في المبيع بعد
الرؤية لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعي المشتري حدوثه فيه اما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كمال حال الرؤية كالسمن والصنعة وهو مفقود
الان وانكر البايع اشتماله عليها فانه يترجح قول البايع لاصالة عدم تلك الصفة قال الشهيد الثاني في التمهيد وقولهم الاصل في البيع اللزوم والاصل في فعل المسلم
الصحة القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم وصحة تصرفه لان وضع البيع على انتقال كل من المتبايعين الى الاخر وبناء فعل المسلم اول
[illegible] صحة البيع [illegible] من حيث هو مسلم على الصحة وذلك لا ينافي نقضه بدليل خارج كوضع الخيار في البيع وعروض مبطل للفعل

ويقوى بدل

المسلم اقول لما كان مراده بالاصل في قوله الاصل صحة البيع القاعدة بناء على انه في تصرفات المسلم وبناء فعله على الصحة فنقول الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا
يمكن ان يكون له وجه صحيح عند الشارع وان يكون على خلاف الشرع فاللازم ان يحمله على الصحة مثلا اذا دخل الى عالم على الظالم فيمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل الدنيا منه وان يكون
لتخليص مؤمن من يديه ولو لجهة فيحمله على الثاني وكذا بسمعنا وبصرنا ما يحذر اليه سبيله واما الافعال التي يشترط فيها العلم والالتفات ويمكن صدورها جهلا او غفلة
فلزوم حملها على انها صدرت من العلم والذكر لان الجهل والغفلة غير مسلم لا بد له من دليل ولا يظهر في الان دليله ولما كان مراده ان البيع اذا وقع صحيحا ثم في وجود مبطل
فالاصل بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب وظاهر ان المثال ليس منه واما قوله ره الاصل عدم القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة كذا فلا بد من بيانه ولو اراد الراجح
عدم م كذا ان المسلم هو ان القبض لكون القبض حادثا هو المعلوم ولا بد وجه القبض الفاسد لان الاصل صحة فيكون عدم الصحيح منه اصلا ويمنع عدم الفاسد لا يظهر له اصل بل الظاهر ان الاصل
على طريقتهم هو عدم القبض الفاسد لان الاصل صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتري بصفة المبيع فالاصل فيه بمعنى الراجح اذا علم ان الانسان مسبوق بالجهل البسيط
فلعل الامر عجيب بالعلم الناشئ قال ره قد يتعارض الاصل والظاهر ففي ترجيح احدهما وجهان وصوره كثيرة كغسالة الحمام ورجح الاصحاب بنجاسة الظاهر لعله بين النجاسة ثم ذكر صورا اخرى اقول
الاصل المعارض للظاهر قد يكون بمعنى الاستصحاب وقد يكون المراد منه غيره فلا بد في كل موضع ان يتامل ويحمل على ما هو الظاهر منه التاسع قال الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواحدة
فالمجاز والمشترك لدليل اقول المراد بالاصل فالظاهر العاشر الاصل في الكلام الحقيقة اقول هذا ايضا بمعنى ظاهر الى العشر قال ره قاعدة الاصل قد يقتضي قصر الحكم على مدلول
اللفظ وانه لا يسري الى غير مدلوله الا في مواضع منها العتق وسرايته في الاشخاص الا على مذهب الشيخ في السراية الى الحمل والعفو عن بعض القصاص والشفعة على اشكال في
بعض القصاص والنفس على وجه وذكر غير ذلك ايضا اقول الاصل هنا بمعنى الظاهر الراجح لان مبنى الكلام على عدم السراية الثاني عشر قال قاعدة الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره
ما لم يأذن له فيه الا في مواضع تحمل الولي عن الميت قضاء الصلاة والصيام والاعتكاف وتحمل الامام القراءة عن المأموم ثم قال والتحمل في زكاة الفطرة عن الزوجة وواجب النفقة
والمملوك بناء على ملاقاة الوجوب لهؤلاء اولا والتحمل عنهم ثانيا ثم قال ره وتحمل الاب للزوج ولده الصغير المهر في ماله اقول ظاهر هذه العبارة على ما في نسخة التي عندي ان يكون
المتحمل قوله يأذن عائد الى الغير اذا عرفت هذا فنقول الاصل ان الامر المعلوم المقطوع به او القاعدة المستفادة من العقل انه لا يجوز لاحد ان يفعل فعلا كلف
به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث يترتب عليه الاثر له من الثواب وعدم العقاب وبراءة الذمة الا ان يجوز الشارع المكلف هذا التحمل سواء كان تجويزه في ضمن الايجاب والالزام
او في ضمن غيره لان مقتضى التكليف اتيان المكلف الفعل بنفسه وقد اذن الشارع وجوز التحمل في مواضع كان يصلي الولي عن الميت فيأتي بالفعل الميت ونص عليه
تحمل الزكوة والمهر ولا شك ان اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل له في جواز هذا التحمل وعدم جوازه وحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير ما يتراءى ان المواضع التي ذكرها ره
ليست مما جاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع لغيرهم مما لم يأذن فيه الميت والزوجة وغيرهما والد الصغير وبالجملة ان اراد ان ظاهر العبارة ظاهرا فيكون قوله الا في مواضع
في موضعه ولكن لا يكون ما ذكره اصلا تامل وهو مطالب ببيان وكذا ان اراد بالاصل القاعدة المستفادة من الشرع وان اراده قلناه فالعبارة قاصرة عنه بل لا ربط لها به
ويمكن ان يكون مراده ره الاصل الغالب الكثير لانه احد معانيه كما قاله الاستاد الوحيد في شرح الدروس فيكون المعنى ان الغالب في مواضع التحمل عدم جوازه مع عدم الاذن
المتحمل عنه ولكن في مواضع قليلة وقع التحمل من غير الاذن فالموضع المشتبه يحمل على الغالب وصدق هذه الدعوى انما يعلم بعد تفحص المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه ولكن
اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام الثالث عشر قال ره قاعدة الاصل ان كل واحد لا يملك اجبار غيره الا في مواضع اجبار البنية فيقع على النكاح في
وليس له اجباره عندنا والاب والجد للصغيرة والمجنونة وللصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا كان النكاح صلاحا له لظهور امارة التوقان او رجاء الشفاء المستند
الى الاطباء الى اخر ما قال اقول لعل مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد منه الغالب ايضا لان مالك الاجبار قليل بالنسبة الى عدمه الرابع عشر
قال ره الاصل ان الاحكام الثابتة للمسميات ارتباطها وفي نسخة ان مناطها بحصول تمام المسمى كالحلف انه علق على وضع العدة فيشترط وضع بتمامه الى اخر كلامه اقول

الاول

المراد بالاصل هنا ظاهر او الظاهر ان يكون حصول البعض معنى مجازيا للفظ الخامس عشر قال ره قاعدة الاصل في الاسباب عدم تداخلها وقد استثنى منها مواضع
اقول قد نقلنا عن شرح الدروس كلاما على ان الاصل السادس عشر قال ره قاعدة الاصل في البيع اللزوم وكذا في سائر العقود ويخرج عن الاصل في مواضع لعلل خارجية
فالبيع يخرج الى الفسخ والانفساخ بامور منها اقسام الخيار المشهورة ثم انه ره قسم سائر العقود الى ما هو لازم من طرفيه والى ما هو جائز من طرفيه والى غير ذلك اقول
الاصل هنا بمعنى القاعدة كما نقلنا في تمهيد القواعد السابع عشر قال ره الاصل في العقود الحلول الا في حلول العوضين اقول يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا ايضا
القاعدة بمعنى ان الذي وضع عليه العقد هو ان يترتب عليه اثره ومطلوب العقلاء في الاغلب حصوله عاجلا الثامن عشر قال ره قاعدة الاصل في الميراث النسبي
التولد من ولد شخصا يترتب عليه طبقات الارث وفي الميراث السببي الانعام بالعتق والضمان او الولاية والنسب مقدم لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود
المعتق لنفسه ثم الضامن لانه منعم خاص ثم الامام ع اقول الظاهر ان المراد بالاصل هنا ليس احد المعاني الاربعة بل غرضه ان العلة التي من اجلها شرع الميراث
النسبي التولد والتي من اجلها شرع السببي الانعام وكل من العلتين له فروع مترتبة عليه وينضم الى كل منهما ضمائم تختلف لاجلها الحكم وهما منضبطتان في جميع الصور
فان تتبعت التفصيل فلاحظ طبقات الارث النسبي والسببي واصلا فهما قدرا مع تحقق معنى التولد والانعام في الجميع التاسع عشر قال ره قاعدة الاصل في مسببه
المستحيل ان يكون مستحيلة لامتناع زيادة الوصف على الاصل وقد خولف في مواضع وذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحي اعني الامتناع الذاتي
او العادي اذ التخلف في الاول محال فلا معنى لقوله وقد خولف وفي الثاني لا بد ان يكون تلك المواضع معجزة خارقة للعادة بل المراد بالامتناع هو ان العقل في بادي
النظر عن زيادة الوصف على الاصل لعدم عثوره عليها الا نادرا فكانه جعل الزيادة واجبا بحسب العادة فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى
الراجح وانت بعد ما احطت بشرائط العمل بالاصل تتمكن من معرفة الصحيح منها من غيره بعد اطلاعك في الجملة على الفروع الفقهية مثلا قوله الاصل في البيع
اللزوم وليس له وجه لان خيار المجلس حاصل في تمام اقسام البيع وهكذا من نقل جملة من مواضع استعمالها تمتحن بفكرك ليتحد ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما لا يتكفله والوضع م
في غير هذه الرسالة والله اعلم مراده من هذا القول هو ان اللزوم حكمه حكم الوضع اللازم للطبائع فان ما هذا شانه قد يتغير بالقاسر ثم اذا زال عاد الشيء على الحالة
الطبيعة الاصلية كتكميل الاستعدادات بالنسبة الى العناصر فلما كانت المصلحة الباعثة على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية لان يكون على صفة اللزوم قال الاصل
في البيع اللزوم ولا ينافي هذا النوع الخيار الذي هو بمنزلة الصفة القسرية وفائدة هذا الاصل احتياج ما هو كذلك الى الدليل فمن اللزوم الذي هو اللازم
وكان في عبارة الشهيد اشارة الى ما قلناه فتذكر القسم الرابع الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة
نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيقول المستدل ثبت الربع اجماعا فينتفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية وعد صاحب المعتبر هذا القسم من البراءة الاصلية وذكر
في الذكرى انه راجع اليهما والحق انه قسم من اقسام اصالة البراءة ولا وجه لعده قسما على حدة الا ان الذي التزمت ان اورد كل ما عد في ادلة العقل ثم اذكر ما هو الحق فيه واعلم ان
التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق اجماع شرعي او دليل اخر على ثبوت الاقل ثم انه لو لا اشتغال الذمة معلوم فيجب تحصيل العلم ببراءة الذمة ولا يعلم بالاقل
وقد عرفت حجية الاصل اذا كان من هذا القبيل العام الخامس التمسك بعدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه هذا عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال في المعتبر وهذا يصح فيما يعلم انه
لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة وكلامه في غاية الجودة ففيما لم يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة سواء في غيره
فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين ولا يتم الا بينهما مع استحالته عند ما عرفت فلا يفيده قال في الذكرى ويرجع هذا القسم الى اصالة البراءة والظن الى الغوص ما يستدلون
بهذه الطريقة على نفي الحكم الواقعي وباصالة البراءة على عدم تعلق التكليف ان كان هناك حكم في نفس الامر فلذا قسمين واختلف العامة في ان عدم المدرك هل هو مدرك
شرعي لعدم الحكم اولا وقد عرفت حال مرحلية الحال والحق عندنا انه لا يوجد وافقه الادلة مدرك شرعي ببركات ائمة الهدى عليهم السلام ولا اقل من الاجتهاد فيجب بعد علم عن العباد

نفي

هو موضوع عنهم وفي كلمة الشيخ مطلق ضرر يرد فيه نهي وفي اخبار التوقف وغير ذلك كما مر فلا تغفل قد مر ما يستفاد منه شرح هذا الكلام وتزيده بيانا ونقول لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي مما لا فائدة للفقيه فيه من حيث هو هو لان الفقيه يعمل بعلمه لا العلم بثبوت الاشياء وانتفائها في نفسها لا سيما احكام افعال المكلفين فان كان وظيفة العمل فهو وظيفة علم اخر وعلى هذا فمن يستدل بهذه الطريقة على نفي الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف اللازم لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة الاصلية على العدم ويكون الوضع اقامة الادلة على مدلول واحد هي مطلوبة في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم اولا ثم على النفي فان كان الثاني على العدم ايضا ويسقط النفي لا لاستفادة منه الملازمة فصحيح كالاول والا فهذا ثم انت اذا تتبعت وجدت مرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى عدم وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فواحد يقول لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد فلا دليل في الواقع فلا تكليف وقد اعترف المصنف ره بان القسم الرابع من اقسام اصالة البراءة وقال في القسم الثالث لهذا فرق بينه وبين الثاني من لم يفرق جامعة بينهما فقد وهما واما قلت المصنف ره لا يجمع واحدا ويتكلم عليه واي اصل لنا اصالة العدم هي التي يدور عليها رحى الاقسام الاربعة بل لان مرجع الاستصحاب الاصالة عدم تجدد الرافع والنافية كما سيظهر ان شاء الله تعالى

القسم السادس الاستصحاب

هذا الاصل هو الحجة من الادلة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب فان المجتهد متقدمات تمام الشرع في شرح ما افاده المصنف ره المقدمة الاولى الظن لكل عاقل اذا رجح وجدانه يجده في الزمان اللاحق وجوده ما علم في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه ولكان مما يحتمل للامرين حين المراجعة في بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ الممكن الموجود الذي حدث نه دوامه بدوام علة التامة وزواله بزوالها في زمان يمكن من المحتمل عنده ان يحدث علة الزوال وهي عدم جزء من اجزاء علته التامة فيعدم الممكن او لا يحدث فيبقى لوجود علة الوجود يرجح الوجود مع ملاحظة تحققه السابق ولكان هو والعدم متساويين في نظره مع ملاحظة ثبوت عدم علة العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر عن اليقين السابق ثانيا ومظنونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا ولا يكون ان قلت ان نسبة وجود قرية راجحة على ساحل البحر كان احتمال خرابها وبقائها تامة وبين الى عدمها عنه كنسبة وجود قرية اخرى الى عدمها عنده مع ثبوت احتمال ابقائها وعدم كيف وقد تب في القصد البحار قبلي الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لا بد له من موجب لان وجه كل معلول يدل على وجود علته اجمالا او تب ان اليقين المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم ولا شك انه يمكن ان يكون الا غلبة او لان الممكن القار ان يستمر وجوده بعد التحقق فيكون رجحان وجه هذا الممكن الخاص للالحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام مؤيدا بالحالة واماره اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والحالة وقس على الوجود حال العدم اذا كان يقينيا مع ان استمرار العدم الازلي للممكن الحادث الى وقت لم تتم علة التامة يقيني ايضا وقال العلامة ره في النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حاله وهو دليل من حيث الاعتبار على دليل موجب لذلك الظن انتهى اقول هذا الكلام فيه اجمال واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا وجود شيء في زمان او علمنا حالة علاقة الزوجية في هذه كلمات صادرة عمن هو اهل لها بالشرائط المقررة فنقول في يوم الجمعة وصدر العقد ووجدت الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بعد العقد الصحيح هو السنة مثلا فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلة تصديق الفقيه به هو قول النبي ص مثلا متى صدر العقد تحققت العلاقة ثم ان الزوج قال للزوجة في يوم السبت حبلك على غاربك وقد دلت السنة على ان هذه العلاقة مزيلا فلو دل ضرع على ان هذه اللفظة مما يزيلها لحصل لنا الشك في زوال تلك العلاقة لاجل الشك في عدم هذه اللفظة هل هو من افراد علة ثبوت تلك العلاقة ام فنقول نفس العلاقة ثابتة في يوم الجمعة قطعا للتحقق علتها ولكن ان من افرادها عدم تلك اللفظة لانها معدوم فيه كما هو المفروض وفي يوم السبت لو فرض ثبوتها كانت ثابتة بما ثبت به في يوم الجمعة ولكنا نظن بثبوتها وثبوت علتها فيه ايضا لما يجدي في الفقه وهذا الذي يجدي

في الفقه

7

من الفقه لا بد له من موجب وهو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لا يعلم حاله بالاغلب وربما انضم اليها كون هذه العلاقة مثلا من افراد ما يدوم في الاغلب وليس هناك امر الا احتمال كون يوم الجمعة مثلا شرطا او كون هذه اللفظة مانعة وبالجملة ما كان عدم الرجحان مستندا الى عدم علة التامة فيحتمل ان يكون مع المقدار ارتفع في يوم السبت ويحتمل ان لا يكون كذلك وهذان الاحتمالان لتعارضهما لولا رجحان غلبة الظن الحاصل للفقيه فهو يحكم يوم السبت ايضا بالزوجية فان سئل عن الدليل قال لان النبي ص حكم بتحققها بعد تحقق العقد والشيء يبقى ببقاء علته وينعدم بانعدامها والبقاء عندي مظنون لم يرتفع احتمال ان يكون جزء من العلة منعدما وكلما حصل الظن يجب على الافتاء بمقتضاه مثال اخر ماء تغير احد اوصافه بالنجاسة فنقول هو نجس لان النبي ص قال مثلا كل ماء طاهر الا ان تغير احد اوصافه بالنجاسة فينجس فهناك امور هي النجاسة ونفس الامر وثبوتها للماء كذلك والتصديق بان هذا الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال مثلا والتصديق مع ملاحظة احدهما وتقييد الثبوت لولا منهما والافتاء ان اضطر الفقيه للغير بان الحكم كذلك وعلى الاولين ظاهرة واما التصديق الفقيهي مع قطع النظر عن الزمان والحال وغيرهما فهو بسبب علمه بالتصديق بقول النبي ص ويلزم من هذا التصديق التصديق بالنجاسة في الزمان الاول والحال الاولى لان نهاية الامر رحلية الزمان والحال الاولين واما التصديق بوجودها وثبوتها للماء في الزمان والحال الثانيين فنقول في هذه المرتبة وجهه وثبوت للغير مع اعتبار زايد وهو كونها في هذا الزمان وعلى هذا كان ايضا وعلته هو الاستصحاب بمعنى ان الغالب على الظن هو ان النجاسة وجدت وثبت للماء لعلتها وامر لاجلها النبي ص علته بها موجبة لعدم زوال التغير وكذا علتها ومقتضى هذا الظن رجحان عدم مدخلية امر في اجزاء العلة ولان النبي ص قصد الدوام فيكون الحكم ثابتا بدليل الذي ثبت به اولا ولا فضل الاستصحاب مصحح لان يفتي الفقيه بالحكم اذ لا يجوز له الافتاء الا مع القطع بدلالة الدليل او الظن بها فاذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ما في كلام العلامة فانه في اول كلامه لعد دليلا ان دليل الحكم الباقي وما ذكر في اخر كلامه على ان المعلول الموجود يدل على ان له علة ولازم ذلك ان يكون للظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علة ودليل فتامل في اول الكلام واخره حتى يظهر لك حقيقة الامر وقال المحقق ره اذا ثبت حكم في وقت ثم جاء وقت ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة حكي عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو المختار وقال المرتضى ره لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال ذلك المتيمم اذا دخل في الصلاة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا رأى الماء في اثناء الصلاة هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول ام يستانف الصلاة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان المقتضي ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لا بد من تطبيق هذا على الدليل ليتضح المقصد فاقول الحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على المكلف مع المحكوم به المضي في الصلاة وهو المحكوم عليه كان المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه اعني اذعانه بان المضي واجب على المكلف فالمقتضي لنفس ولكنه ان التصديق بوقوع النسبة الحكمية في متن الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت وذلك كما هو الاذعان بحقيقة المجمع عليه والمقتضي للاذعان عنده عدم رؤية الماء هو ذلك مع ملاحظة ان المجمع عليه اما المضي مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي مطلقا او عند عدم الرؤية وعلى التقديرين يجب المضي وهذا الحال وعند رؤية الماء الاجماع متحقق لم يرتفع ولكن لا ندري هل هو على المضي مطلقا او على المضي عند عدم رؤية الماء وكل منهما محتمل وفي رؤية الماء هو العارض واحتمال كونه قيدا للمجمع عليه مما يرتفع لاجله الحكم وهو وجوب المضي لمعارضة احتمال عدم كونه قيدا ويرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب المضي في الاولى ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة المذكورة وهو لا يثبت عند رؤية الماء لان عند رؤيته يعرض لنا الشك في وجود المقتضي وعدمه فلا بد من ضم امر اخر وهو ان وجوب المضي عند عدم الرؤية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن بوجوبه في الحال الثاني الحاقا للشيء بالاعم الاغلب فهذا الظن يدل على ان الراجح كون الاجماع على وجوب المضي مطلقا لا على تقييده او نحو

يتفاوت

اراده الحكم وجوب المضي كان المراد بثبوته هو ثبوت الوجوب على المكلف المضي ولكن الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن العلم مع انا لو فرضناه علة لا
الحال فنقول ثبت وجوب المضي في الحال الاول بالمقتضي وهو الاجماع والمظنون تحقق الاجماع في الحال ايضا لانا نتكلم على هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن ببقاء
كل ما علم وجوده ويرد عليه ان الذي علم وجوده هو الاجماع المحتمل لان يكون على وجوب المضي مقيدا بعدم الرؤية ولان يكون مطلقا واما مقيدا بعدم الرؤية وشمول هذا الاجماع على تقدير القطعي
بوجه ليس مقتضيا لثبوت الوجوب في حال الرؤية فضلا عن الظن فليس الظن ببقائه هو المقتضي فالظن على هذا التقدير ايضا لا يقال انه وجوب المضي قد علم تحققه في الواقع بالاجماع
ولما كان المظنون بقاء ما علم وجوده كان المظنون تحقق وجوب المضي في الحال الثاني ولا يلزم ذلك ان يكون مقتضى الاجماع غير مقيد بالحال الاول والحاصل انه لا بد من ان
يكون الدليل بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الاول والحالة الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان وفي غير تلك الحالة ايضا حتى يكون المدلول اي فرض
تحققه فيما بعد كان الدليل على تحققه في متن الواقع هو الدليل للاول من كتاب او سنة او غيرهما المقدمة الثانية في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على ما ظهر لي كان
موافقا للقوم فنعم الوفاق والا فكل ميسر لما خلق له فاقول ما علم وجوده في نفسه ولغيره بالضرورة او النظر انه علم في زمان خاص او على حالة خاصة بحيث يكون للزمان
والحالة مدخل في الوجود فيدخل هذا لا يجري فيه الاستصحاب في الزمان الاخر والحالة الاخرى وكذا لو علم وجود الشيء في الزمان الثاني والحالة الثانية للذين يحتاج الى الاستصحاب فيها ومن
هذا القسم عدم الاحتياج الى الاستصحاب لان الحكم امرائه فيه ايضا مثل ما علمنا لو وشيء معين او شيئا معينة علينا فانه يجب علينا ان نخرج عن عهدها بالامتثال بالقطع او الظن في وجوب
ذلك الشيء او تلك الاشياء وان دل دليل على جواز التعويل على الظن وايجوز الاكتفاء بالشك في الوجوه لان تحصيل اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند حصول اليقين باشتغال
الذمة سواء قلنا بالاستصحاب حصول الظن ببقاء ما كان على ما كان او لم نقل لعقيب صور الاخر منها ان يعلم ان دليل وجود شيء في زمان او على حال مع احتمال ان لا يدوم ويزول
بانقضاء الزمان وتغير الحالة ولن يدوم مع الانقضاء والتغير مع احتمال ان يكون له مزيل وغاية في الواقع وان لا يكون وعلى التقدير الاول قد يعلم وجوه ما يحتمل ان يكون
غاية او مزيلا وقد يشك فيه ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية او الى حدوث مزيل ولم يعلم متى هي وما هو وهل حدث ام لا ومنها ان يعلم وجوده الى غاية معلومة والى حدوث
مزيل معلوم ولم يعلم هل ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدث المزيل ام لا ومنها اذا علم وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية او حدوث
امر ثم وجد شيء ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا او هل يصدق عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء بعد ملاحظة الوجود المتقدم
المتيقن فيمكن ان يعول على مثل هذا الظن اثبات الحكم بوسط في الزمان الثاني وان جاز اثباته لغيره ايضا من دليل عقلا او نقلا كما سيظهر ان شاء الله تعالى في المقدمة الاتية
وكذا الكل مشتركة في ان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عنده اي التي فرض عروضه عنده لكنا قاطعين بالبقاء لان عدم الفرض انما يكون
عند القطع بان جزء ام اجزائه علة التامة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لامتناع بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة فيدور
انما هو لعدمها وتفاوت الموجودين من ان احدهما قطع الوجود في قطعة قصيرة من الزمان بحيث لا يصدق على الوجود فيهما انه مستمر والاخر قطع الوجود في قطعة طويلة يصدق
على الوجود فيها انه مستمر لا يصير منشاء الاختلاف فيما يقال مثلا ان الشك لو لم يعرض في الثاني لكان هناك شيء موجب لليقين بخلاف الاول والدليل مثل النهي الا بدانه (?)
لن يكون في كل من هذين الشقين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل لهذه القطعة الصغيرة والكبيرة ولان يراد منه عدم الدوام اعني اختصاصه بهذه القطعة بعض
القطعتين وكذا الكل مشتركة في ان فيها عمل بحكم الشك فيها فقد نقض اليقين بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شيء والشك في بقائه
نعم بين الصور فرقا ما ولكنه لا يجعل بعض الصور مما نقض فيه اليقين باليقين مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل وكنا شاكين في صدق المزيل على شيء
معين عندنا وقطعنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك انه المزيل لعدم ثم حصل لنا اليقين بوجود ما نشك في كونه مزيلا فلا شك في انه يحصل لنا الان في هذا اليقين
الذي هو الجزء الاخير من علة حدوث الشك الشك في وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين بكون الشيء مزيلا واليقين بوجوده ايضا لكان السبب للعلم لليقين (?)

بعدم الحكم ففي هذه الصورة وان كان اليقين في اجزاء علة حدوث الشك وكلنا لو عملنا بمقتضى الشك لصدق علينا انا نقضنا اليقين بالشك لا باليقين
كما لو علمنا باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم ثم شككنا في وجوده فحصل لنا الشك في وجود الحكم المعلوم المتيقن وعملنا بمقتضى الشك لصدق علينا ذلك
القول فمن ادعى الفرق فلا بد من بيانه المقدمة الثالثة في نقل ما افاده استاذ الكل وحيد العصر في شرح الدروس اذ هو غاية ما يصل اليه الافكار في
سنح لي بعض التامل في كلامه فالمتهم هو فكري الفاتر ونظري القاصر فلا بد بتلخيص التامل مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك لا اعتراض فاقول قال
قد يكبوا الصارم قد ينبوا اولى ما قلناه في جملة ما ورد من الخبر كان ما لا يتجوا ارجى منك لما يرجوا قال عند شرح كلام الشهيد قدس سره وبحث في اجهات التلث (?)
بحجة القول بعدم الاجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد للمسح بثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي ويتبع (?)
المسح بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعي وحسنة ابن مغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخلوان عن الاصل بعد حجة مستندها خصوصا مع معارضتها
بالروايات الاخر الواردة بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت الحكم النجاسة وجوب ازالتها لا يبقى بحاله اقول اراد بالحسنة ما رواه عن ابي الحسن ع
قال قلت له للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة الحديث وبالموثقة ما رواه عن ابي عبد الله ع قال قلت لابي عبد الله الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن
جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ثم قال بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده
في زمان سابق عليه وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول مثل اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن
مثلا في زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا
يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف وذهب بعضهم الى الحجية بقسميه وبعضهم ~~الى الحجية قسم الاول~~ الى حجية القسم الاول فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل
مذكورة في محلها كلها قاصرة عن افادة المرام كما يظهر عند التامل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول الظاهر
ان الاستصحاب بهذا المعنى لا حجة فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه لا عقلا ولا نقلا نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني
بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا
له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايضا عند التحقيق يرجع اليهما
فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امرا ونهيا بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف
المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من ابقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب واما على
الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية
ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المعنى عدم نقض اليقين بالشك انه
عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب
حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل ولا قلت فيه تفصيل لانه
ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين
بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم
وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس جاريا فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة

بالاجماع والدليل الثاني الحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم منه افادته الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما ولكن كان فيه ايضا بعض المناقشات لكنه لا يخلوا
عن تاييد للدليل الاول فتامل فان قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته الظاهر انه من قبيل ما اعترفت بحجيته لان حكم النجاسة ثابت
ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وههنا لم يحصل الظن المعتبر شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصا
مع معارضتهما بالروايات كما تقدم فغاية الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت فما وجه المنع قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ الدليل
على ان النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي هو ما ذكروه من الاجماع غير معلوم لان غاية ما اجمعوا عليه ان بعد التغوط لا تصح الصلوة مثلا بدون الماء والتمسح
راسا لا بثلثة احجار متعددة ولا بشعب حجر واحد وهذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت الحكم النجاسة صريحا شيء معين والواقع عندنا قد اعتبره
الشرع مطهرا فلا يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت ههنا انه ليس داخلا تحت الاستصحاب بالمذكور لكنا نقول انه قد ثبت بالاجماع وجوب شيء على المتغوط
في الواقع مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار متعددة والاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يات بالاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج ههنا
عن العهدة فيكون الاتيان به واجبا قلت الاجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظرنا عليه بحيث لو لم يات بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب
ممنوع بل الاجماع على ان ترك الامرين معا سبب لاستحقاق العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين مثلا معلوم عندنا
او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده
وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى تحصيل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على
وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع
مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا
ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الشيء الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا
عندنا او اشياء كذلك وغاية معينة في الواقع مجهولا عندنا او غايات كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية
واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب شيء امر وذهب بعض الامة الى وجوب شيء والاخر منهم الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع
في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد
منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات الموارد واستنباط
احكامها من هذا الاصل ورعاية ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات والله الهادي الى سواء الطريق اقول في كلامه قدس سره مواضع للتامل والفحص ولا باس
بالاشارة اليها الاول قوله فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يتمثل التكليف الى اخر الدليل ولا يرد عليه اولا ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق
حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اصر القوم فيه الاستصحاب بانه اذا كان نجزم في الصورة التي وضعها بتحقق الحكم
في قطعة من الزمان ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان يمكن حدوث الغاية فيه وعدم حدوثها مثلا ونحن عندنا كذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان
لا يمكن تحقق الغاية فيه ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علة الوجود وعدمه كما في صورة الشك
في الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه ولان يراد منه عدم وجدانه فيه كذلك حال الدليل في العين الى
وضعناها وعلى هذا فنقول لو لم يتمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لان في زمان الشك

لكن ان اراد

9

[illegible]

لو كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف ولو كان الواقع عدمه فقد فرضنا بما فعلنا في زمان القطع عن العهدة وثانيا ان تحصيل القطع او الظن
بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا ولو تمسك بان الشك انما هو في اول النظر واما مع ملاحظة اليقين
السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع هو ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا الظن نطالبه قدس سره ايضا والظن
بناء كلامه على ان اليقين بشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن ولو صار تعين شغل الذمة بعد عروض الشك في البراءة
فيه ايضا وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا الثاني قوله لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر اقول اليقين بوجود الشيء في
يدل على وجود جميع ما يتوقف عليه ذلك الشيء فلولا عروض الشك في ارتفاع جزء من اجزاء ما يتوقف لكنا قاطعين بوجوده لوجود علته التامة وقد اشرنا الى
ما قلناه في المقدمة الثالثة ايضا الثالث قوله اذ الدليل الاول قد عرفت ان الدليل جار فيما هو ادون من هذا الرابع قوله لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الفروع
قدم مبنى الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة بعد حصول الظن او اليقين بشغل الذمة وجميع هذه الفروع مشترك في اليقين بالاشتغال
والشك في البراءة نعم سبب الشك في بعض الفروع هو الشك في انه هل له غاية او مزيل ام لا وفي بعض بعد القطع بان له مزيلا هو كون المزيل او الغاية مرددة في نظرنا
بين اشياء ثم انه رحمه الله حكم على منقوله ان شاء الله تعالى بانه اذا ثبت الحكم في الجملة مع الشك في انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا
فيستصحب الى ان يعلم المزيل لدخوله تحت قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك وهذا يدل على ما ادعيناه من الشركة فتامل الخامس قوله واي اصل الى اخر الشقوق
فقد اعترض عليه بانه قدس سره حصر ما يجري فيه الاستصحاب بالمعنى الذي قاله في صورة واحدة في اول الكلام مع انه ذكر هنا صورا اربع واجيب بان ما ذكره اولا هو محل التمثيل
واما قوله اذا لم يكن الى اخر ما افاده فيستشهد بما ذكره ان ما قدمناه من كون التكليف المتحير التخيير فيتدبر وله كلمة عند شرح قول الشهيد رحمه الله ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به
وهي هذه وتوضيحه ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف وغاية ما تمسك فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك
ابدا وانه ينقضه يقين اخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على ان الحكم الظاهر انه من الاصول ويشكل التمسك بالخبر هذا
الواحد في الاصول ان سلم جواز التمسك به في الفروع نقول الظاهر اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم
بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ الحكم شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا ما يقال
ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به ثم بعد تخصيصه بالاحكام الشرعية نقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار
حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم والاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت نجاسة ثوب
باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا الشيء لاقاه البول وكل ما لاقاه البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعي النجاسة وثبوته باعتبار حال هو ملاقاة
البول قد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال الملاقاة فقط ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه ثبت وجوب الاجتناب
عنه ولم يعلم بدليل من خارج ان زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال الحكم وعلى هذا نقول بشمول الخبر للقسم الاول
ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فلا فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم في القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاي حاجة
الى التمسك بالاستصحاب وان فائدته فيما ورد في الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة الوصف
النجس حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر في الشرع وح فائدته ان عند حصول الشك بورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال
لكن لم يعلم انه ثابت دائما او في بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا وفائدته ح انه اذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى

بالشك
لان الفرق الذي ذكرناه من اثبات مثل هذا الجزء والجزم مشكل مع انضمام ان في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول ولان اليقين لا ينقض
قد يقال ان الظاهر ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم وفي صورة ما شك فيه اذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين
حقيقة باعتبار عدم الدليل على الاناء المخصوص باعتبار انه شيء لم يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب الذي هو دليل العدم لا الشك
كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضا   قال الشيخ   قدم ان الغزالي انكار
بحجية استصحاب الحال ولم يقل بحجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف ولعمري لقد دق النظر قال العلامة ره في النهاية قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم دليلا في المسئلة
بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ فانا نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه
وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج المرج لا عند وجوده وان دل العموم على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا
بالعموم فيجب اظهار دليل التخصيص وان كان بالاجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع ثابتا حال الوجود كان المخالف
له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا بعدم الهبوب وانعقد
مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بجامع فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الاجماع فهو
محال وهذا كما ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى
الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف
بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم تناول بصيغته محل الخلاف فان قوله ع لا صيام لمن لم يبيت
ثم ما بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف
لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب التنبيه لها قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف
اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم تكن المخالفة خارقة للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل
لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس في كل الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند انقطاع
العدم فان كان لفظا فبينه لينظر هل يتناول حال الوجود ام لا فان قيل لم تنكروا على من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام الى دليل
في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت موت زيد وبناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول هذا وهم باطل فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه
من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا ينهدم الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو اخبر عن
قعود الامير واكله او دخوله الدار ولم يدل العادة على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضي بدوامها فكذا اخبار الشارع عن دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده
فيفتقر دوامها الى دليل اخر اقول ان اراد بدليل الدوام علته فقد قلنا انها علة الثبوت بعينها او كذا ان اراد به ما يوجب اذعان الفقيه بالحكم لا بمعنى ان
الدليل دل على الثبوت في الزمان الثاني والحالة الثانية بالخصوصية فادعى ان اجتهاد الفقيه بالثبوت فيهما اذ لو كان كذلك لما كنا محتاجين الى الاستصحاب
بل بمعنى ان الفقيه ليحصل الظن له بالبقاء بعد ان المراد بالكتاب والسنة هو الدوام فلا بد من كون لفظ غير مقيد وعدم محتمل واول النظر لها واما ان ظن الوجود في
الحال لا بد ان موجب فنحن نقول به ولا انه لا يتوصل الا به او غيره فلا يعمل الا ان ودعوانا ان حصول الظن بالبقاء لعدم القطع لوجود او لم ينقطع بدوام وعدم دوام
امر وجداني لا يقبل المنع وانما يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود ولكن لا نقول به ثم انك اذا تأملت القولين للغزالي عرفت انه بحجية الاستصحاب.

الحال وعدم حجية

الحال وعدم حجية استصحاب حال الاجماع فقضيت منه العجب لانه مبني قوله الثاني انما هو اصول المنكرين لاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذي
دل الدليل على دوامه وكقوله فان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب
الحال ليس مبنيا على ما جعله القوم دليلا من حصول الظن بل هو مبني على دلالة الروايات عليها كما ستطلع ان شاء الله والروايات لا تدل على حجية استصحاب الاجماع
في محل الخلاف او بان يكون نظره في دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم انتفى وجه المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لاجل وجود هذا الظن لكان خلف
الدليل على ارادة الدوام فحكم الاجماع ليس كذلك لانه يضاده الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع
مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده يكون غرضه في قوله فلا بد له من سبب ودليل على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع
لا الدليل به بحصيل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك ولا ان الاذعان والظن بالبقاء لا بد له من امر اخر اما كعلم او امارة او غيرهما   وهو التمسك
بثبوت ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد
اختلف فيه العامة فنفاه جماعة واثبته اخرون واختاره منا العلامة ره ونسب اختياره الى الشيخ المفيد ره ايضا وسيجيء ذكره والمرتضى والاكثر   هذا التعريف
كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب هو التمسك به وليس هو التمسك او الاثبات او ما شاكلهما والامر هين وكان من لم يذكر الحال واكتفى بالوقت كالمرتضى ره في
الدروس وكما قال شيخنا البهائي ره حيث قال هو اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلا على ثبوته في الزمان الاول نظر الى ان تغيير الحال وتغيير الوقت متلازمان او ذكر الوقت
تمثيلا وهذا هو الظاهر ولقد عبر عنه المحقق شارح المختصر بما هو اوضح من تعبير غيره قال فيه معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء
وقد اختلف في حجية الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمازني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي
ولا فرق عند من يرى حجيته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج
من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض يزيله فانه يلزم ظن بقائه
وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل مع استيفاء فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد و
ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا   حجة النافين ان ما تحقق وجوده لم يظن طروه فزيل له فانه يحصل الظن ببقائه
وبانه لو ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت   لعدم ان في التأدية عن حجة المثبت وعن الاعتراض
عليه حيث ان المثبت ما زاد على دعوى الظن والمعترض على عدم اعتباره   والمسائل التي ذكروها ليس مما نحن فيه كما ستطلع عليه   قال المحقق في اصوله
الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف فيثبت العمل به الاولى فكمن تيقن الطهارة وشك
في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافه ومن شهد بشهادة يبني على بقائها حتى يعلم رافعها ومن
غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الحياة ولم يقسم امواله ولم يعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حياته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
اقول لا شك ان هذه المسائل وامثالها مما لا خلاف فيه قد بنى فيها على اليقين السابق ولكنه بمجرده لا يكفي لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل
دلهم على لزوم ذلك البناء في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها هو ان الظن حاصل ببقاء ما تحقق حتى يقال ان هذا لو كان موجبا لثبت وجدا
ويقال ان الاستصحاب لو ثبت اعتباره في بعض المسائل ثبت في الكل وهذا خير لرزوم خرق الاجماع اذ لا قائل بالفصل ولكن الظاهر ان لهم لا دليل
لهم في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب فعلى هذا يصح اجراء هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فنعول فيها على الاحاديث ويجيء ان شاء الله بدليل

لا يرفع الوجه

على اعتبار هذا البناء ولكنها لا تدل على ابتناء ذلك البناء على حصول الظن بالبقاء مع اليقين بالوجه اللازم الاول فمن الحدس يدل على ان الشك في
اليقين ان ثبت ويظهر منه لزوم الظن بالوجه يبنى على اليقين ان ثبت بالطريق الاول ولا ينفرد ذلك لان كل موارد الاستصحاب التي يثبتون فيه الحكم به ولا
في يقين سابق فيها وينبغي التنبه على ان دلالة ما قال بجواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية اقول الحجة في نفي الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة
المعنى فنقول ظهور ضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل عدم الجواز الا ما دل القاطع على جواز العمل به فمنها ما ذكره العلامة في النهاية وهو انه لو لم يجب العمل
بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان اقول الظن لمراده بالوجوب العقلي لم يستحق تاركه المذمة ومراده في قوله وهو بديهي البطلان انه
قبيح لا يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان والامتناع كما يوهمه ظاهر قوله وهو بديهي البطلان لان مثل هذه العبارة تستعمل في المحال والقبيح
لا يمكن في الافعال الاختيارية وقد استدل في مواضع اخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال لو لم يعمل لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح
والظن ان المراد في الموضعين شيء واحد والجواب عن هذا الدليل هو ان عمل المفتي بالظن اما ان يراد منه الافتاء او عمله بنفسه وكل منهما يتصف بالمرجوحية لا بمعنى المطعونية
والموهومية بل بمعنى استحقاق العقل والشرع وعدم الاستحقاق اوكون الفعل او الترك اولى عند الفاعل لداع وغرض فان اراد بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح
الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا وبالموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرناه فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم اذ ربما كان مستحسنا عند العقل كما اذا
المظنون الا باحة وكان الفعل مستلزما لمشقة او صرف مال فان الافتاء بالترك مستلزم لرفع تلك المشقة والمضرة مع عدم الضرر في الترك وكذا الافتاء موافقا
لغرض المفتي لا يقال ان الافتاء اخبار قطعي او ظني فالافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا على تقدير عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث
حسنه وقبحه ورجحانه وان اراد به الافتاء انه كان مقصوده نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل مستحسن يذم تاركه والموهوم القبيح يقرر حاصل الدليل
ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل لكان الافتاء بالموهوم واجبا عنده مع انه امر مرجوح يقبح فعله عند العقل فنقول لا نسلم حكم العقل بذم الافتاء
مطلقا لا بالمظنون ولا بالموهوم نعم يحكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الافتاء بالمظنون والملازمة انما تصح على تقدير لزوم الافتاء اما بالمظنون
او بالموهوم وان اراد بالوجوب الشرعي بناء على انه يجب على المفتي الافتاء اجماعا اما بالمظنون او بالموهوم فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني لزم
وجوب الامر بالقبيح فالجواب ان الاخباريين وهم من اهل الاجماع يقولون ان الافتاء انما يجب بالمقطوع به واما غيره فالتوقف والاحتياط فلا يتم مطلوبه
وقس على الافتاء حال العمل بنفسه ومنها ما يستنبط من احتجاج ابن شريح فانه اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد ويستفيد منها ما يجري في وجوب العمل بالظن
وهو ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب والجواب على ما يستفاد من كلام المحقق في اصوله في مبحث العمل بالاخبار
هو منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر هذا لان علمنا او جب لوجوب نصب ذلك غير ان رع على ما يتوجه التكليف به ولا منافاة الضرر عند صدق المخبر بما ذكره في
بل بر واية الكافي فان الظن يحصل عند خبره لا يقال لولا الاجماع لقلنا به لانا نقول حيث منع من اطراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي يجب
منه انه على ما نقل عن شارح المختصر وحيد عصره جمال الملة والدين في حاشيته على هذا الشرح هو منع الوجوب بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم
في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل لا يستقل بمعرفة حكم العقليات وفي الشرعيات اقول الانظر الى منع
هذين المخبرين للوجوب مع الظن ثم انظر الى فهم الوجوب مع الاحتمال ومنها ما يستفاد من كلام صاحب المعالم وهو ان باب القطع بالاحكام الشرعية في الغير
الضرورية منسد في زماننا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب القطع كان التكليف بالظن قال وحيد عصره في الحاشية على ما نقل
عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز لم لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل له العلم

تمت لنا في فوزي

المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد بلا ادنى الواحد والاثنين والثلثة ثم ذلك الافراد وهي الجزئية اجمع فمن ذهب الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب فمدلول العام يقبح قول
القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت من الصندوق من الذهب فيه الف ولقد دينارا الى ثلثة
وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسر لواحد او ثلثة **اقول** مقصوده هذا على وجه بين الاول لكن يكون لام المفرد للاستغراق وهو الذي كلامنا فيه
فيقال مثلا رايت الاان ان اكمل في زمنه وقد رار زيدا لا غير ويجوز هذا الاستعمال قصدا للتعظيم فكانه لما رأى جميع ما يترتب على هذه الحقيقة في ضمن افرادها الغير المحصور
من الآثار مترتبا على زيد ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة والثاني ان يكون للاشارة الى الحقيقة توصيفا الى انحصارها في الفرد الخاص الذي يخبر عن حاله لكون الآثار ظاهرة منه والصفات
متحققة فيه دون غيره وهذا ليس مما نحن فيه **قوله** ويحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي للعام وهو الافراد بالاسر وبين الواحد والاثنين والثلثة ثم ذلك الا ان الافراد وهي
الجزئية اصح الخصم من ذهب الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام يقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل
ما في الصندوق من الذهب وفيه الف ولقد دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسر لواحد او ثلثة **اقول** لا يخفى ان نسبة الواحد الى كل
واحد وهو العام الاصولي ليست نسبة الجزء الى كله ولا الكلي الى الجزئي الى الكل نعم نسبة الواحد الى العشرة وهو المنزلة بمنزلة العام نسبة الجزئية ولكن في تحقق العلاقة
المصححة لاطلاق العشرة على الواحد نظر وتامل لان الذي وقعت عليه هو اطلاق اسم الكل على جزء يكون المقصود الاصلي وجوه كونه جزءا
الكل كالانامل والاصابع مع عروض هيئة اجتماعية ووحدانية واما الاجزاء المنفصل بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الاغلب ومقصودا
لذاته فلا اللهم الا ان يكون الغرض امكان هذا الاطلاق عقلا مع قطع النظر عن صحته لغة في تحكم القول به وليس عدم الاطلاع على نوع علاقة
في الكلام الفصيح مانعا عقليا فان قلت اتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من العشرة مجازا
وما ذلك الا لتحقق العلاقة اذ من المستبعد اتفاقهم على صحة ما لا يجوز لغة قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يرى ان المراد
بالعشرة معناه الحقيقي ولو الاسناد وقع بعد الاخراج والاقرار انما يحكم به بعد الاخراج ولا الاسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد الاخراج و
هو الواحد لا انه اريد من العشرة الواحد **قوله** والجواب الا منع القبح الذي ادعاه مع نصب القرينة نعم يقبح بدون نصب القرينة كما
يقبح قول القائل له علي عشرة الا تسعة واكرم الناس الا الجهال ولو كان العالم واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف فيهم لقد **اقول** لا نزاع في قبح
مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشأ ذم العقلاء يمكن ان يكون
لعدم مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون مثل ذلك كما ترى مع صحة الفعل لغة ولو ارادوا ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا
القائل ويعيبونه في قوله ثم وهذا دليل على عدم صحته عندهم في نتيجة المنع اعني منع التخطئة والعيب في نفس القول لعدم صحته ولو اراد ان مثل هذا الاستعمال
لا يقع في كلام الله تعالى ورسوله وخلفائه عليهم السلام الا لنكتة تخرجه عن القبح الى الاستحسان فاذا نسب اليهم مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة في الواقع نحكم بعدم صدوره عنهم
ومع فرض عدم الاطلاع عليها لا نلم القبيح لناظر لصدوره عن متكلم حكيم لاستحالة على ما ينافي شأنهم لا يجوز انما الحكم بمقتضاه فيقتصر هذه المسئلة في وقوع عدم صدور
القبح عنهم عليهم السلام وليست من مسائل اللغة في شيء وانما البحث بحسب اللغة فالظاهر الاستدلال بموارد الاستعمال **قوله** مع انه لا يقبح ان يقول له علي عشرة واكرم الناس
وفسر العشرة بالواحد والناس بزيد مثلا وثانيا بانا لا ندعي صحة استعمال العام في الواحد مخصوص من افراده او في اثنين او ثلثة او نحو ذلك بل المراد بالتخصيص الى
الواحد والاثنين ونحو ذلك ان يكون العام مستعملا في المعنى الكلي ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بالواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص
والفرق ظاهر بين استعمال العام في الواحد المخصوص وبين تعلق الحكم بالواحد المخصوص من افراده فنقول لو قال اكلت كل رمانة في البستان الا ان يخص ويكون

صدور

احلو ولعد فهو صحيح بخلاف ما لو قيل قوله كل رمانة بواحدة حلوه وكذا القبح لو قال اخذت كل ما في الصندوق من الذهب الا الدمشقيا ويكون غير الدمشقي دينارا
واحدا وكذا الحال في باقي المخصصات من الشرط والصفة وغيرهما **قوله** لا يخفى انه اهل اللغة في شيء وانما البحث انه فرض تخطئهم لهذا التفسير فليس لعدم
نصب القرينة على التجوز بل يكرهون ويستقبحون مثل هذا الاستعمال فلو فرضنا التفسير وقرينة للمراد لكان الانكار والتقبيح بحاله وادعاء اتفاقهم الذي
نقله فقد عرفت انه لا يدل على صحة هذا الاطلاق **قوله** ثم لا يخفى ان مذهب من منع من التخصيص الى الواحد فان ثمره هذه المسئلة انما تظهر اذا ورد نص عام
له تخصيص الى الواحد ويكون مستجمعا لشرائط جواز العمل به فكيف يجوز للمانع طرح هذا النص لاجل ما ذكره من الاعتبارات الواهية ولو كان هذا النص بحيث لا يجب — مخصّص
تخصيصه الى الواحد بل يحتمل الاكثر فظاهر عدم جواز القول بانه مخصّص الى الواحد لان التخصيص خلاف الاصل فلا يجوز الا بالقدر الظاهر — فمن منع لا يقول بانه
ما استدل به هو من اعتبارات الواهية او كل من يذهب باليهم فرجحنه فهو مردود ليله برهانا كافيا فهذا كيف يكون نص الواحد مشتمل على الغلط ما يمكن نسبته
الى النبي او الامام عليه السلام فكيف يكون مستجمعا لشرائط جواز العمل مع انهما لا يتوهم من يقول بان العام المخصوص مستعمل في معناه لان الباقي ولعدا كان ام
او كثيرا كما يقول المص فلا يسوغ له نفي الثمره وتضعيف دليل المانع على الاطلاق فتدبر — ثم لا يخفى عليك ما مر انه الاستدلال على المطلوب لتصحيح علاقه
المجاز كما مر كان مماشاة على طريق الشرك والا فالحق ان العام المخصوص انما هو مستعمل في معناه الحقيقي الذي هو العموم — ما في سياق ما ذكره المص
من التشويش والاضطراب فانه بنى اول الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع عنه وبناه على ان العام في الواحد مستعمل في معناه الحقيقي لا في الواحد حيث قال وثانيا
ثم هذا القول منه يدل على ان الكلام من اوله الى هنا مبني على استعمال العام في الواحد وارادته منه وتفصيل القول له المتكلم في هذه المسئلة اما ان يقول بان العام
المخصوص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد منه ولا ان يقول بان الواحد وضع له لفظا مفردا كالرمانة الحلوة مثلا ومركب لكل رمانة الا التي مضغ قولنا اكلت كل رمانة
الا الحامض اذا لم يكن في البستان غير رمانة واحدة من الحلو واما ان يقول بان العام المخصوص مستعمل في معناه الحقيقي وقد اخرج المخصص ما اخرج الى الواحد واسنده اليه
الا فراع فان كان الاول فالكلام معه في قبح ارادة الرمانة الواحدة من كل رمان ومطابقته لتصحيح العلاقة وان كان الثاني في الكلام في تصحيح هذا الوضع وان
كان الثالث فالكلام ايضا في استهجان ارادة جميع افراد العام ثم اخرج مجموع الافراد ثانيا حتى يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا غير اذا العدول عن اللفظ
الدال على الواحد مع اختصاره غالبا الى لفظ اخر مع طوله وابهامه خلاف المقصود قبيح مستهجن الا لنكتة كما في مثل قوله تعالى لم الف سنة الا خمسين عاما فان مثل
هذا التركيب يفيد ما لا يفيده قولنا تسعمائة وخمسين لان المخاطب في الاول لا يتوهم انه ظرف النسبة وظرفا للبث هو هذا العقد الخاص الذي يعرف بالمثل
في الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا في ادراك الامر لعدم الواقع والذهن بخلاف تسعمائة وخمسين فان في اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم انه الطرف هذا
العقد القليل بالنسبة الى الالف وهذا الامر الحكيم به الوجدان وكثيرا ما يراعيه المخاطبون واما قولك له علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين فمن تركه ليتقبح فمن قائله ويمكن
وبعض الاستعمالات انه الغرض منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب غير منصف على احد القائم كونه مشغول الذمة بالواحد فيقول المدعى عليه لهذا المدعي لك
علي الف الا تسعمائة وتسعة وتسعين يريد به السخرية والاستهزاء وربما يضم الى هذا القول فقوله نحطا لا الف كبيا ويمكن ان يكون عليه الالف ولكنه ادى ما سيتين
فيتكلم بالواقع واخرج الكلام مخرج الاستثناء اما خوفا من لزوم اثبات الاداء واتفاقا وبالجملة النكتة هي المخرجة للكلام من حضيض الاستهجان الى ذروة الاستحسان
ثم لعد الكناية والتي فاته هذا العدل هو الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان فهو المسقط للدعوى والا فليس هناك الا التقنيع وقيت
العقل الحاكم علاقة المجاز الدالة المتصورة في هذا المقام لا تخلو من احد الامور الاربعة علاقة الجزء والكل وعلاقة الجزئي والكلي وهي التي تكون بين العام والخاص
المنطقيين وعلاقة العموم والخصوص وهي المتصورة بين الخاص والعام الاصوليين وعلاقة المشابهة ثم قال بالاول والثاني فقد سهى وغفل اذ ليس

الخاص الى موا

في العام والخاص وفيه ايضا مقصدان الاول في العام وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وقد وقع الخلاف في ان
العام هل له صيغة تخصه بحيث اذا استعمل في الخصوص كانت مجازا اولا والاكثر منا على ان له صيغة كذلك وانكر السيد المرتضى ذلك وذهب الى الاشتراك اللفظي
بحسب اللغة ووافقهم بحسب الشرع والجمهور من العامة ايضا على ان له صيغة كذلك وعكس جمع منهم كالمرتضى والقاضي ونقل عن الامدي التوقف في الاخبار والوعد والوعيد
دون الامر والنهي والحق المشهور والصيغ الموضوعة له عند المحققين من ومن وما للشرط والموصول والاستفهام ومهما واينما للشرط ومتى للزمان وكل وجميع
عدم ارادة الهيئة الاجتماعية والنكرة في سياق النفي بلا او ليس ولن او بالعلم المشهور والحق البعض النكرة في سياق الشرط كان يقول ان ولدت ولدا فه
على نظراتي فيحصل الظهار بتوليده لا بدونه او الكرائط والحق ان النكرة في سياق الاثبات اذا كانت للامتنان نحو فيهما فاكهة ونخل ورمان والتي عليها بالاستدلال
على العموم في قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واخرى في سياق الامر نحو اعتق رقبة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد كذلك عند الاكثر
نقله الامدي عن الشافعي والاكثر واختاره هو ونقله الرازي عن الفقهاء والمبرد ويظهر من الشرح الرضي عدم الخلاف فيه وفي الشرح العضدي نقله عن المحققين من غير
اشعار بخلاف فيه بينهم الا المنكر لا اصل صيغة العموم وقد الحق بالعموم الجمع بصيغة الامر نحو اكرموا زيدا — عرف العام تعريفا وردع طرده وعكسه لانه
لا يرد الموصول لا الاجزاء انتقض طردا بالمثنى والمجموع المنكر والعشرة لان جميع هذا مستغرق لما يصلح له من الاجزاء وهي الاثنان والثلثة والعشرة مع انها
ليست بعامة وان اريد الجزئيات انتقض عكسا بالجموع المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزاء جزئيتها اعني كل واحد واحد مثل المفرد المعرف كما هو التحقيق لا لكل جمع
جمع وهو الجزئيات فتخرج مع انها من صيغ العموم وعرفه شيخنا البهائي قدس سره بانه اللفظ الموضوع للدلالة على الاستغراق اجزائه وجزئياته فيخرج المثنى وغيره
لعدم وضعه للدلالة على الاستغراق بل لمعانيها ويدخل الجمع والمفرد العامان للتعميم بقولنا اجزائه او جزئياته وكان المصدره نظرا الى ان معنى العموم بديهي والغرض
من التعريف التنبيه واخطاره بالبال وتميزه من بين المعاني ولقد احسن اذ كثيرا ما نرى من يفهم العموم ويتحير في فهم المقصود من التعاريف — والدليل على
العموم في جميع ذلك تبادره من الصيغ المذكورة عند التجرد من القراين وهو علامة الحقيقة — الظاهر ان غرضه من جميع ذلك الملحق به كالنكرة في سياق
الشرط وغيرها اذ قولنا ان ولدت ولدا لا يدل الا على الطبيعة المرسلة من حيث التحقق في الخارج سواء كان المتحقق في الخارج فردا واحدا او افرادا
كثيره وسواء كان اسود او ابيض مثلا الى غير ذلك ولهذا يحصل الظهار بتوليده ولدا وولدين واكثر واما دلالته على ما يفيده الكل المضاف الى النكرة من
المعنى المخصص بالعام الاصولي فلا ريب في عدمها وكذا الكلام في النكرة في سياق الامر اذ الكلام من تمسك بالنعمة لو كان انشاء الانعام كما اذا قال الملك للفقراء اعطيكم
فاكهة ونخلا وعنبا وفي وسعه كل فاكهة ونخل فلا يبعد دعوى فهم العموم بمقام الامتنان وان كان اخبارا عن نعمة فلا بد من المطابقة بين الواقع ومدلول اللفظ
فاكهة ونخلا وعنبا ان يكون خاصا فخاصا لم يقتض مقام الامتنان فان يكون للنعمة الممتن بها شان ومرتبة وبهذا يدل التوقيف على ان في الجنتين فاكهة اي فاكهة
ليت مثل ما رأيناه بل او انها نشأتة واما الدلالة على ان فيهما كل فاكهة فانه يعلم وقس عليه قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء هذا مع ان الامتنان
قرينة والكلام في الوضع الا ان يكون غرضه الحق ان مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة ولهذا اصله ملحق لا اصلا ومثل هذا نقول في الجميع بصيغة الامر
اذ المفهوم منه كون كل المخاطبين مامورا بالاكرام فيلاحظ من توجه اليه الخطاب فان كانت ثلثة فيجب عليهم وان كان اكثر منها فيجب عليهم ولا يقال
لمثل هذا انه عام بالمعنى المصطلح لعدم وضع مثل هذه اللفظة للدلالة على العموم بل وضع لافادة معناه كما عرفت في المثنى وغيره ثم ان صاحب
المعالم منهم المسئلة بقوله والحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه في مقابل قولهم بقول السيد الكلي ثم ادعى التبادر في المنكر الواقع في سياق النفي
وضم اليه اصالة عدم النقل فقال فالنكرة الواقعة في سياق النفي للعموم وهو المطلوب ولعمري لقد احسن حيث لم يدع التبادر في كل ما ادعى عمومه من الصيغ

كما فعله المصنف ره اذ نقل هذا الدعوى في جميع الصيغ كما انها لا يحكم فيه بمجازفة وليس الغرض انه ره لا يقول بالعموم في غير النكرة المذكورة بل المقصود انه
فيه بدليل يمكن اجراؤه في امثالها مما يمكن ان يكون ادعى التبادر فيه ظاهر مجلية كاسماء الشرط ولكن هذا الدعوى في مجموع ما ذكره المص خفية بل لا يكاد يصح
اذ اريد بالتبادر المعنى الذي يثبت به الوضع اعني المجرد عن القراين ومفصل القول كما قاله بعض المحققين قال لا يخفى ان كون اسماء الشرط للعموم ظاهر واما
كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد فغير ظاهر والذي قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو ام بكر الى غير ذلك
على البدل لكن احترازا عن التفصيل المتعذر والتطويل المتعسر اقول فيه بحث لان تناول كل من زيد وعمرو وغيرهما في صورة التصريح ليست دفعة بل على البدل وليس يجب
الدلالة بل بحسب الاحتمال والترديد بين من ابوك وبين ادخل سوقا لانه في معنى ادخل سوق الامير او الوزير وغيرهما عدل عنه ذلك احترازا عن التطويل والجواب
ان تناوله لزيد وعمرو دفعة لا على البدل الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناوله لكما حكي الي الا انه على نحو التردد لا على الاجمال وفرق ما بينهما فتأمل لانه
لا يخلو عن دقة ومما يحقق ما قلناه انهم جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم اي عبد جاءك الا زيدا انتهى ثم قال واعلم انه قد تقرر
عند علماء اهل المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجازا وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ثم قال وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف
باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دفعا للترجح وكذا النكرة في سياق النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر او نفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي جميع الافراد
الذي هو العموم عقلا قالوا فقد ظهر ان صيغ العموم بمعنى كونها حقيقة فيه مما لم يخل عن تأمل بل الصواب ان يقال العموم اما ان يفهم من اللفظ بنفسه من غير قرينة
كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثل المفرد نحو جنسي او اسم جنس مفرد او مع قرينة في النفي
كالنكرة في سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كذا يفهم من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل الموصول مثل المعرف باللام فان الموصول ايضا يجري فيه المعاني الاربعة كالمعرف
باللام والمضاف الى المعرفة قال السيد في حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية
في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها في المعرف باللام والموصول فالتفرقة بين الثلثة تحكم انتهى اقول انت اذا تاملت في هذا الكلام وفيما ادعاه المص ره من تبادر
العموم من مجموع ما ذكره عند التجرد عن القراين وجدت بينهما بونا بعيدا وهذه المسئلة كاكثر المسائل الاصولية مما يقضى منه العجب فواحد يدعي التبادر في الكل
كما ادعاه المص ره وواحد يدعيه في البعض منه وفي بعض اخر بضم القرينة وواحد ينكر الوضع مطلقا وواحد يقول بالاشتراك اللفظي وواحد يتوقف مطلقا وواحد في الاخبار
فقط وهم بين عربي عريق او دخيل بهذه اللغة الموقوفة عريف وقد كان التشاجر منذ الف اصول الفقه الى هذا الوقت وهو قريب من تسعمائة سنة وكانوا بالنسبة
الينا اقرب الى الشرع ولغة العرب ويومئذ ما ضاعت بالخلط فايها العاقل اللبيب الذي يعتمد على الادلة الاصولية مطلقا انصفك جوابا اذا سئلت في القيامة
ولا اقل من ان يقول المفترض الطاعة اوجبت علي العمل بما يؤدي اليه نظري القاصر من امتثال هذه الادلة   وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في الاحكام الشرعية
معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم على البعض الغير المعين غير معقول اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض
الماء في احل الله البيع وحرم الربا واذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء فتعين ارادة الجميع   المنكر الاكثر من البيانيين والاصوليين زعما منهم ان اداة
التعريف محصورة في العهد والحقيقة والاستغراق فمنهم من المقامات ثم المعرف لو ادعي ان عند عدم العهد يحمل في كل مقام على الاستغراق ليخرج الكلام عن
الاجمال ويفيد فهو ممنوع اذ رب مقام يقتضي الابهام والاجمال فالاولى ان يدعى انه يجب الحمل على العموم في مقام لا يليق الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى حال المخاطب
او اليهما ولا عهد في الواقع وكان المحكوم عليه الفرد الموجه في الخارج للحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي موجود سواء كانت موجودة في ضمن الكل او البعض

فكلامه

فكلامه صحيح سوى ما قاله الحكيم في اللغو وصاحب المعالم عند عدم البحث هكذا فان علم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منها من المفرد المعرف
حيث لا عهد خارجي ومثل بالامثلة المذكورة ثم قال ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم انفا واما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع الى ان قال المص
قيل وانما قال غالبا احترازا عن قرينة العهد والجنسية كقولك لبس الثوب المؤمن والمشرك وعما لا قرينة فيه حيث يكون الحكم على فرد منها مفيدا كقولك اعتق
الرقبة المؤمنة انتهى وقال المحقق ره ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك ويظهر منه ومن المعالم
ان المعتبر العلم بعدم العهد غاية الامر الظن به لا عدم العلم بالعهد الذي يشمل صورة الشك ايضا كما هو الظاهر المص وهي التي يكون معها قرينة مصححة للعهد لا معينة
ثم اقول ان المنكر لعموم المفرد لغة القائل به في الاحكام الشرعية اما ينكر اختصاصه به كما هو ظاهر المعالم واما ينكر انه يكون حقيقة فيه مطلقا وان كان يطلق
الاشتراك على الاول ان قال بالاشتراك بين العهد والاستغراق يكفيه ان يقول ما علمنا او ظننا عدم العهد في كلام الشارع نحمله على المعنى الحقيقي الاخر والحمل على
غيره محتاج الى قرينة التجوز والمفروض عدمها ولا حاجة الى المقدمة القائلة بان ارادة الماهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى لها الا التأكيد كلامه ويقوي
ولا يجوز له ان يقول ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق لان مع الاحتمال اللفظ للمعنيين الحقيقيين يصير مجملا ووقوع المجمل في الكتاب والسنة لبيان غير
على انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا بها ولو قال بالاشتراك بينهما وبين الحقيقة من حيث هي فهو ينفي ارادة الاخير لامتناع ارادة الماهية
وينفي العهد الذهني تقويته ايضا كما مر ولا يجوز له ايضا القول بالعموم مع الشك في العهد الخارجي لما تقدم فيكون مجملا عنده ايضا واما مع العلم والظن
بعدم العهد فيحمله على العموم والتقريب كما مر ولو قال بالاشتراك بين الاستغراق والحقيقة فيقول في الحكم الشرعي ان ارادة الحقيقة ممتنعة لما مر فتعين
الحمل على الاستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجي والذهني على انه لا معنى لارادة الحقيقة الاخير كما سبق وهذا انما يتمشى هو المناسب لتعليل المص ولكن
نطالبه بالقائل فاني ما ظفرت به والثاني ان قال بالاشتراك بين الحقيقة والعهد فيعلل الحمل على الاستغراق في الاحكام الشرعية بان الحقيقة ممتنعة وعدم العهد
معلوم او مظنون والذهني مع انه مجاز لا معنى له فتعين الاستغراق ولا يجوز له التعليل بان العهد غير معلوم لان مع احتماله يصير اللفظ مجملا كما مر في الاول
من الاول وان قال بانه موضوع للحقيقة لا غيره فيعلل الحمل على الاستغراق بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى حقيقيا فيصير اللفظ دائرا بين ثلثة معان مجازية والذهني
لا معنى له مع العلم بعدم العهد يتعين الاستغراق فلا يجوز له ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد لان مع احتماله لا رجحان للاستغراق عليه لكونهما معا مجازين فظهر
ان تعليل المص على الظاهر لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه محتاج الى امر زائد وهو العهد بين المخاطبين
وكون المعنى معهودا لهما والاصل عدمه فنظن عدم العهد وننظر الى المقدمات السابقة حتى يتعين الاستغراق ويخدشه اصالة عدم الزائد اللازم في الاستغراق
ويجيء عند نقل الكلام من الشهيد ره وربما يظهر من المص ترجيح العهد على العموم مع التساوي كما يجيء في اخر المبحث   وايضا صحة الاستثناء دليل العموم
اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب دخوله ولا يكفي الصلوح هذا الدليل يدل على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ صحة الاستثناء
لا اختصاص لها بالاحكام الشرعية   ولهذا لا يجوز رأيت رجالا الا زيدا   لان زيدا وان صلح ان يكون من جملة الثلثة الذين يدل عليهم الرجال او من جملة
الاثنين لا اقل منهما على اختلاف الرأيين في الجمع لكنه لا يجب دخوله لولا الاستثناء   وليس صيغ العموم منحصرة فيما اوردناه   قال ره في الحاشية هناك
صيغ اخر تفيد العموم وان وقع في بعض منها الخلاف كسائر ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وما الزمانية كقوله ما دمت عليه قائما وكذا المصدرية مع الفعل المستقبل مثل
يعجبني ان تصنع وان في الشرطية والاستفهام وان اتصل بها ما ومتى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما وايان واذ ما وكم الاستفهامية انتهى

الجمع كالناس والرهط والقوم والاسماء الموصولة كالذي والتي وتثنيتهما وجمعهما واسماء الاشارة المجموعة مثل هؤلاء واولئك والنكرة في سياق
الاستفهام الانكاري نحو قوله تعالى هل تعلم له سميا واذا اكد الكلام بالابد والدوام او دهر الداهرين او عوض او قط في النفي افاد العموم في الزمان
واسماء الزمان القبائل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج   واعلم ان الجمع المنكر لا يدل على العموم الا في موضع يجري فيه ما ذكره المعرف في
عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه   الحكم بعموم الجمع ينبغي ايضا ان يقيد بمقام لا يقتضي الابهام ولا يكون الحكم على ماهية الجماعة من
حيث هي جماعة دالا عليها من حيث هي موجودة في ضمن الثلثة فما فوقها ولا على جماعة ما فانه ربما كان الحكم على المنكر مفيدا   وافادة المعرف
العموم انما هو مع عدم ترجيح احتمال العهد والجنس والا فالعهد ظاهر كما ذكره الاكثر ولاسيما في الافعال الا مع تقدم امر يرجح اليه كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول
قال قدس سره في التمهيد فائدة اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة من الزايد ولان
تقدمه قرينة مرشدة اليه ثم قال ومن فروعها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الا الاخضر معهودا
عنده الى ان قال عليه الا مقيدا اقول للشك انه مع نصب القرينة على ارادة معنى خاص من لفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه او مجازا فاذا كان هناك
عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا قيل ضلا سوقا او رايا على شرابه وذكر انيتهما وليد مادخلا الدار تالا مدهما للامر ادخل السوق واشتر اللحم فلا يحمل اللفظ الا على
المعهود وكذا اذا كان للفظ معنى خاص في عرفهما ولو كان في اللغة اللغوي بحيث صار المعنى الاخر للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف على اللغة
فالمفرد الذي يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمله مستعمل وله معنى خاص وقد يراد منه مع العهد معنى آخر مثل الجنس قد يراد منه ايضا مع عدم العهد وزاد
راينا اللفظ في كلام هذا المستعمل وكان يحتمل عنده ان يكون مراده منها المعنى المعهود وان يكون مراده الجنس فيحمل اللفظ على العهد او الذي قد صار تعالى
في وده معناه شايعا وبلغ مبلغا صارت اللفظة باعتباره معناه حقيقيا ولكن المعنى اللغوي لفظا يستعمل فيه اللفظ كثيرا في غير بحيث صار الاستعمال الى مرتبة
التي انقطعت بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الاخر ومعنى التعهد هو ان المتكلم والمخاطب لما كانا من اهل العرف واستعمال اللفظ في ذلك الفرد لما كان لاجل فهم
واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا بينهما اعني متعارف الاستعمال للفظ فيه عندهما وبالجملة لا بد ان يكون هناك قرينة مصححة لارادة المعهود المعين
لا قرينة معينة له اذا عرفت هذا فنقول العهد وغيره اما ان يتساويا او احدهما راجح من الاخر اما على الاخر فلا شك ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على
الاول فتعليل الشهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على غيره بالنسبة الى الاستعمال بل يفيد ان المفتي يفتي بتعلق الحكم الشرعي لعدم علمه او ظنه بتعلق الحكم بغيره والا اصل
عدمه واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون وهذا موجه اذا دار اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان الاستغراق مقصودا من اللفظ اولا وبالذات
او كان لازما لتعلق الحكم بالجنس كما ماله في افادة اللام اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعالى في قولنا الحمد لله اذا كان المعنى اختصاص جنس الحمد بالله عز وجل واما اذا كان الامر
بين العهد والجنس والاستغراق على ان يكون المراد من الحكم على الجنس الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض الافراد بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع
الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة البراءة تقتضي ان لا يحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد واما ثبوته للفرد المعين فلا لامكان ارادة الجنس بالمعنى الذي قلناه ولا
قوله لان تقدمه قرينة مرشدة اليه فالظاهر انه اراد قرينة مصححة لارادة العهد لا المعينة له والا لم يكن امر العهد محتملا فعلى هذا فتقديم العهد لا يظهر له وجه لان لفظ المشترك
مع صحة ارادة الكل كل من معنييه لا يحمل على احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشري والقاضي اتفقا على احتمال الجنس والعهد معا في قوله تعالى من الوسر او لم ير جمع العهد وهذا كله
فقدار عدم الترجيح من جهة اللفظ والاستعمال جار في الجمع ايضا اذا دار بين العهد والاستغراق ثم قد يدعى في الجمع الموضوع للعموم غالبا العهد مغلوب بحيث صار العموم متبادرا

منه تبادر المعنى

منه تبادر المعنى المنحصر الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد هذا كله متعلق بما في التمهيد ومبني على افادة المعرف نفسه العموم لا بتوسط المقام الخطابي واما عبارة
المعروف فهو قال ان افادة العموم انما هو مع عدم ترجيح احتمال العهد والجنس والا فالعهد اظهر ويظهر منه ان مع رجحان العهد يقدم ومع الجنس تقدم
العهد لانه اذا كان مقدما مع التساوي فمع رجحانه يكون اولى بالتقديم ولكن كان ظاهر عبارته موهما للخلاف لان عدم ترجيح احتمالي العهد والجنس يصدق بجعل
الجنس وبالمعنى ترجيح العهد مع التساوي وعدمه مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان الجنس على العهد يحمل المعرف على العموم ولم يذكر حال النسبة
العهد والاستغراق والجنس والاستغراق ولم يذكر علة لا رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد فنقول مع رجحان الجنس على العهد اما ان
يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول لا معنى لترجيح العموم وكذا على الثاني واما الثالث فرجحان الاستغراق فيه ظاهر هذا مع
مرجوحية العهد بالنسبة الى الاستغراق اوفق وبهما ولا ادري ان ملاحظة رجحان الجنس على العهد ما حاجة اليها في ترجيح العموم على الجنس والعهد
اذ يكفينا ان مع رجحان العموم على العهد ان نقول والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحية يحمل على العهد ان ترجح على الجنس او ساواه ويحمل على الجنس ان
ترجح هو ولعل غرضه ليس بيان حال العموم من حيث هو معنى حقيقي للمعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان
المعرف معناه الحقيقي احد الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع في كلام الشارع يحمل على العهد مع رجحانه على المعنى الحقيقي الاخر وكذا مع التساوي لان
حمله على الاستغراق يوجب شغل الذمة بالزايد والاصل عدمه وحمله على الجنس لا معنى له لان المراد منه اما الماهية من حيث هي وارادتها ممتنعة لان الاحكام
الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجودها واما الماهية من حيث وجودها في ضمن فرد ما وهذا المعنى له كما نقلناه من المعالم ويحمل على الاستغراق مع
مرجوحية العهد لان الجنس ولو كان راجحا بالنسبة الى العهد من جهة ارادته من اللفظ ولكن القرينة الحالية كما ذكرنا ونقلناه من المعالم عينت ارادة العموم
ويرد عليه ما اشرنا اليه من احتمال ارادة الجنس من حيث الوجود سواء كان في ضمن فرد ما او ازيد الا مع اقتضاء المقام نفي هذا الاحتمال   البحث
الثاني قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها
ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال واختار الاول العلامة في التهذيب والحق ان يقال انه اقسام الاول ان يسئل عن واقعة وقعت في الوجه والنبي او الامام
عليهم السلام مطلع عليها والحق فيه عدم اقتضاء العموم لان الجواب ينصرف الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها الثاني ان يسئل منها بعينها مع
احتمال اطلاعه على جهتها والحق فيه القول الثاني مع عدم مرجح لاحد الاحتمالين الثالث ان يسئل عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه ان يقال لم ان الواقعة لكانها
لها جهة شايعة تقع غالبا عليها فالجواب ينصرف اليها فلا يستدل به على غيرها وان كانت جهات وقوعها واحتمالاتها متساوية لا مرجح لشيء منها في عصرهم
ملخص القول مع ضم فوايد ذكرها مع ما قال المصنف شيخنا الشهيد قدس سره في القواعد وشيخنا الشهيد الثاني في التمهيد وضم ما يخطر بالبال هو ان السائل اما ان
يسئل عن واقعة وقعت في الوجود وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او يسئل عنها على تقدير وقوعها ويعلم تفصيله وانها وجوه كذلك ثم ان
تلك الوجوه اما ان يكون بعضها ارجح من الاخر او يكون الكل متساويا وعلى الاول فهو السؤال عما وقع اما ان يعلم ان المسئول عالم بما وقع على النحو الذي وقع او يعلم
عدم اطلاعه ولا يعلم حاله فعلى الاول لا يحتمل الجواب العموم بل يحمل على ما وقع عليه سواء كان ما وقع عليه الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة والمص اشار اليه بقوله
الا ولى الى اخر ما قال وعلى الثاني فان كان احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع فيحمل عليه والا فيحمل على العموم ولكن فيه ان العلم بعدم الاطلاع اللهم الا ان يقال
وعلى الثالث فيحمل على العموم لاصالة عدم العلم عنده من غير مثل منه الاصالة اصلية يترتب عليها حكم شرعي والمص ره حكم في هذا القسم بالاجمال كما يرى
ولعل الله سبحانه بكرمه يوفقنا في مبحث الاستصحاب ان شاء الله لتحقيق امثال هذا الاصل ثم فيما نحن فيه نقول القطع لعدم الاطلاع على الواقعة في علومهم

ولاشك ان عدم الحادث يقطع به وباستمراره الى الحدوث علة وجوده ونشك في حدوث العلة فلا تنقض اليقين بالشك ولكن بقي شيء وهو انه قد صدق قولنا لا شيء من العلم بحاصل
له قطعا ثم صدق نقيضه وهو قولنا بعض العلم حصل له قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان عدمه يقينا ولم ننقضه بخصوصه
قولنا بعض العلم حصل له ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فحصل الشك وعدمه بشرط يقين وعدم اعتبار هذا الشك ومثل للنهي عن نقض اليقين بالشك
لا ظهور له ولو لم يكن خلافه ظاهرا فيكون النهي المذكور بالنسبة اليه مجملا فكيف يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه فالمص قد احسن وجاد فقد بيرفنا ما اثناه وهو السؤال عما يقع
لعد فعلى تقدير رجحان بعض الوجوه في عصرهم يحمل عليه اذ الظاهر ان المجيب اجابه بحكم الغالب الراجح والا فالظاهر من حال المجيب انه لم يسأل عما يقع على وجوه مختلفة يمكن اختلاف
الحكم باختلافها ومع ذلك يحكم بحكم واحد من غير استفصال ان حكم جميع الوجوه عنده واحد اللهم الا ان يقتضي المقام الابهام والاجمال اذ يمكن ان يكون الجواب كالنبعض الوجوه
وانما اخر البيان لمصلحة راها فالحكم ينصرف الى البعض المعين في الواقع لاختصاصه فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لانه ليس ان الحكم بهذا الانصراف لعدم علمنا لا يقال ان الظاهر العموم فان
ارادة الخصوص وعدم البيان ينافي ما تقرر من ان الحكيم لا يطلق ما يريد خلاف ظاهره من غير قرينة وبيان لانا نقول ان اريد لزوم البيان عليه قبل وقت العمل فنحن نقول به اذ ربما بينه ولم يصل
الينا وان اريد لزومه عليه حين الخطاب فهو ممنوع اذا تقرر هذا فكفينا في الحكم بهذا الظاهر عدم علمنا باقتضاء المقام الابهام ولا يجب ان نعلم عدم الاقتضاء اذ نحن مكلفون بما هو ظاهر
عندنا فنحكم بالعموم بل العموم ظاهر من افادة ترك الاستفصال العموم في هذه الصورة ينبغي ان يقيد بعدم ظهور اقتضاء المقام الابهام فالظاهر العموم اذ عدم الانصراف الى
الشيء يوجب الغاء الدليل والصرف الى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الى الكل وهو معنى العموم والظاهر من المرتضى في الذريعة القول بالعموم بترك الاستفصال فانه قال
اذا سئل عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون العام اللفظ مثل ان يقول كل مفطر فعليه الكفارة والقسم الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما مثل ان
يسئل عن رجل افطر فيدع الاستكشاف عما به افطر ويقول عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا او
مثله فيحمل محل الفعل وكلامه يدل على ان ترك الاستكشاف بمنزلة العموم هذا الكلام لا ربط له بدليل لان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو
انا لما كنا مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح لبعض الوجوه واختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب
علينا ان نحمله على العموم اذ لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فانما نحمل عليه لظاهر والا فالتوقف في الفتوى ونحتاط في العمل فان كان المراد بالالغاء ما يشمل التوقف
فعدم جوازه ممنوع والاختيار وهو شق رابع لما ذكره هو ذكره في الذريعة قال الغلام في عدم افادة العموم فاشار بهذا القول الى القسم الثالث مثل قال
وفعله لا يخلو من وجهين اما ان يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو انه يانه في رجل مكلف غير ان يعلم جهة اخذ بعينها فكيف ذلك مجملا ولا نعلم الوجه مثل ان يقضي
بان شهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعينها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على ان كل المدعين او المدعى عليهم في هذا الحكم لامد بناق بهذا الحكم الى غير من
وكذلك لا يجوز ان يحتج فيمن افطر في شهر رمضان بان روي كان فطره فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره بالكفارة لان ذلك قضية في عين لا تجب
عمومها اقول هذه واشباهها هي التي يعبر عنها الفقهاء بقولهم قضية في واقعة قال الشهيد قدس سره في القواعد والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال
ان الاول ما كان لفظا وكلاما من النبي صلى الله عليه وآله لسؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون شاملا
لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي صلى الله عليه وآله واما قضايا الاحوال فهي الوقائع التي حكاها الصحابي فيها سوى مجرد فعله صلى الله عليه وآله او فعل الذي ترتب عليه الحكم
ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة منها ثم ذكره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه صلى الله عليه وآله نعم المرأة التي سئلت عن الحج عن
امها لو ماتت ولم يستفصل هل اوجبت ام لا وذكر ما ياتي ايضا امثلة منها حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف وقال النبي صلى الله عليه وآله زادك الله حرصا فلا تعد
اذ يحتمل كون المشي قدرا كثيرا عادة كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى في الحديث حجة على جواز المشي مطلقا في الصلوة وانما اطنبنا بالنقل لما فيه من الفوائد التي نقلت منها اكثر

المختصرات الاصولية

المختصرات الاصولية الا انه مثاله في تنقيح المناط والظاهر انه لا خلاف في العموم ح كما سيجيء في بحث الادلة العقلية ان شاء الله تعالى قال ره في البحث
عن ادلة العقلية الثاني ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيدل على جريان هذا الحكم في غير هذا المورد فاقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه والايماء نحو
قوله عليه السلام اعتق رقبة حين قال له الاعرابي واقعت اهلي في شهر رمضان فانه يفهم منه انه علة وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت ومن جملة
اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة فان مدار الاستدلال في الكتاب المتفق عليه وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط
القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يفهم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب لا مدخلية لخصوص المصلي
والصلوة البحث الثالث تخصيص حكم العام بمبين لا يخرجه عن الحجية في الباقي سواء خص بمتصل او بمنفصل عقلي او نقلي اما قيد
بالمبين لان التخصيص بالمجمل كقوله هذا العام لم يرد به كلما يتناوله واقتلوا المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجية اتفاقا ولكن البعض الحنفية ادعى
الحجية ان كان المخصص مستقلا كالعقل نحو قوله الرجال في الدار فان العقل يحكم بعدم الشمول لكل رجل لعالم دليل ظني اما كونه دليلا فلان جهالة المستقل
لا يتعدى الى العام بل هو يدل على مدلوله واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه لان كل فرد يحتمل كونه خارجا كذا نقل عن بعض شراح المنهاج اقول ان القائل بالرجال في الدار
ان اراد الاستغراق الحقيقي فلا شك في كذبه وان اراد العرفي فلا يدل العقل على التخصيص اذ لا بد عند ارادة افادة مثل هذا الكلام للمخاطب ان يكون عالما بالعرف
والعادة فيحكم بمقتضاها فقوله لان كل فرد يحتمل كونه خارجا نقول ان اردت الافراد التي يشملها اللفظ عرفا فلا نسلم احتمال الخروج وان اردت غيره فليست مراده
وسواء قلنا ان ذلك العام ح حقيقة كما هو الحق في اغلب صور التخصيص بالمتصل او قلنا انه مجاز وفاقا لمن تكلم في هذه المسئلة من اصحابنا والجمهور العامة
وعند البلخي ان خص بمتصل اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا فذهب بعضهم الى انه حقيقة مطلقا بمعنى انه حقيقة في الباقي وهو
معنى حقيقي له سواء خص بمتصل او منفصل ويظهر من بعضهم انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم وسيشير المص في البحث الاول من المقصد
الثاني الى انه هو الحق وذهب بعضهم الى انه مجاز مطلقا وذهب ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل مجموع العام والمخصص حقيقة في الباقي ولا شيء من جزئيه بحقيقة
ولا مجاز ان خص بغير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومجاز ان خص بمستقل عقلي ونقلي وههنا مذاهب اخر لا غرض لنا في نقلها واحتج من قال بانه
حقيقة في الباقي مطلقا بان اللفظ كان متناولا للباقي وهو بحاله لم يتغير وانما الحادث عدم تناوله للمخرج والجواب عنه ان تناوله للباقي لا يستلزم كونه حقيقة فيه الا
اذا كان تناوله له من جهة وضعه له وليس كذلك وانما تناوله في ضمن الكل في عدم استلزامه للحقيقة قد عدم متوسط عدم ارادة الكل من اللفظ وانما تناوله للباقي بعنايته
استعمال اللفظ فيه وارادته بنفسه منه فهو مستلزم للتجوز واستدل لما اختاره المص ره بان العام لا يفيد البعض والا لما افاد المخصص وكونه شيئا غير مستقل وشيء
اصلا خلاف الاصل والظاهر مع انه يقتضي كون المجموع المركب اسما للباقي كما يقول عبد الجبار في الاستثناء ومثل قولنا له على عشرة الا ثلثة ان للسبعة اسمين مركب
هو هذا ومفرد ورد بانه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلثة الفاظ ولا يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف كل ذلك علم باستقراء لغتهم وذلك ولا
الفرق بين المستقل وغيره على هذا المذهب فقال البعض الا ان يكلم ودرسره ان الفرق بين المستقل وغيره في هذا المعنى وان كان ما يتبادر اليه الوهم الا انه لا ينبغي
ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى قبح دفعه تجوزا باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل
خارج تحكم والحاصل ان النزاع في هذا المعنى لا يدور على الخلاف في صيغ الواضع انه ماذا اذ فعل الواضع معلوم بالفرض وانما الكلام في تقرير المتكلم بانه هل تصرف في
معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه والاغراء بالجهل لو لزم فمثله مشترك ودعوى قبحه لو سلم للعلم اختصاصا باحد
الوجهين فالصواب عدم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم على الباقي بعد التخصيص كان ارادة الزائد لغوا متداركا لا يتعلق به غرض في الحكم والاسناد

فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار في غير المستقل حرفا بحرف فانا نقول لما كان ارادة الزايد عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا يحدي طائل كانت
مستدركة والحاصل ان الفايدة لا ينحصر في الحكم والاسناد بل ما هو الغرض الاصلي بل يتعلق بالزيادات عليه اغراض في الكلام ويتصور الكلام على
حسبها الصور مختلفة هي محط البلاغة ومناطها وبه تعلق حسن افانين الكلام وارتباطها على ما تقرر في فن البيان في الفرق بين المعنى الاول والثاني
واستدل لمن قال انه مجاز مطلقا بانه لو كان حقيقة كان في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب
البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الغرض
وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها به في اصل الوضع وهذا انما يتم بعد ابطال قول ابي الحسين لانه لا يقول بكونه حقيقة ولا مجازا
فلا يلزم الاشتراك ليس المجموع من العام والمخصص من صيغ العموم حتى يلزم من كونه حقيقة في الاشتراك الذي فرض انتفاءه وكذا انما يتم بعد ابطال القول
المختار للمص لانه لا يقول بارادة العموم من لفظ العام ولا ارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد الى الباقي وقع بعد اخراج البعض من العام
ومن اين ثبت لهذا القائل ابطاله واستدل ابو الحسين على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان القائل اذا قال اكرم بني تميم الطوال او لهم كانوا طوالا او
الا من دخل الدار اعني البعض بمجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم يعن بالعام وحده الاستغراق والا كان استعماله في البعض نقضا ولا
البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان خص بمستقل من عقل او نقل بان اللفظ وضع
لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى بقرينة مخصوصة وهو عين المجاز ويرد على الاول انه النقض انما يلزم على تقدير الحكم على
العام وحده وهو غير مسلم بل اريد منه العموم وبعد الاخراج اسند اليه الحكم ونظهر منه الجواب عن الثاني وقد عرفت ان الفرق بين المستقل وغيره لا وجه له والمصنف
في اغلب صور التخصيص بالمتصل ايضا مشعر بالفرق وباختصاصه بالاغلب لم نظهر لنا الداعي له على هذا مع انه ره سيصرح بعدم الفرق وعدم
الاختصاص فيما بعد والبصري ان ابناء لفظ العموم عنه قبل التخصيص لا مثل السارق والسارقة الغير المنبئ عن النصاب والحرز
مثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي بمعنى انتقال الذهن قبل التخصيص الى الذمي المخرج لانهما قسمان اوليان مشهوران للمشركين
والذهن ينتقل من لفظ المشركين العام اليهما بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل منه الى خصوصية الحرز وكون المال ربع دينار
فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم تعلق به في صورة وجودهما وعبد الجبار ان كان متبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقر الى
البيان قبل اخراج مثل الحايض وقبل الحجية واقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا
مثاله قوله تعالى واقتلوا المشركين فانه بين في مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحايض وكذلك بينه رسول الله بفعله
فقال صلوا كما رايتموني اصلي لنا وجوه الاول تبادر كل الباقي من العام المخصص وظهوره فيه كظهوره في الكل قبل التخصيص فان المدار
في المحاورات على ايراد العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى غير التخصيص ولا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد ولا يحكم باجمال كلام المتكلم ولا يخطر بباله
غير ارادة كل الباقي والمنكر مكابر الثاني انه اذا قال اكرم بني تميم ولا فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج العام اما ان يذكر مع المخصص المتصل
ابتداء كقوله كل ماء لا ينجس بالملاقات الا القليل واما ان يذكر مع المخصص اولا مطلقا ثم يذكر مع التخصيص كما اذا قال قبل هذا القول كل ماء لا ينجس وعلى
التقديرين يدل على حكم الباقي ظاهرا اذ التخصيص ما ضر على العموم لان ما ليس بعام لا يخصص والتخصيص لا يدل على ازيد من نفي الحكم عن المخصص فيبقى الباقي
على ما هو عليه على القول المختار واما على القول بان العام حقيقة في الباقي فلتبادره وضعفه ظاهر لمنع التبادر من نفس اللفظ واما على القول بالتجوز فلتبادره

مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان القدر المسلم تبادر الاسناد الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة فلا والفرق بين الصورتين
ما كد القوة الثانية لانه في قوة قولنا كل ماء لا ينجس بالملاقات الا القليل واما المنفصل فله صور الاولى ان يذكر حكم العام وبعد زمان يحكم على البعض
بخلاف حكمه ثم يقتصر عليه وقد يحكم على بعض اخر بعد زمان على الخلاف ايضا وهكذا الى ان يخصص العام الى الواحد مثاله ما مر والثانية ان يسئل عن حكم فرد
خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس او بعد زمان فيجيب بخلاف حكم العام والثالثة ان يسئل عن فعل فرد بعد النهي عن العام او تركه بعد الامر به فيقول لا باس ففي
الصورتين الاوليين تعلق الحكم بالباقي ظاهر ايضا لما تقدم والاولى عندي على مذاق اكثر الاصوليين التمسك لوجه اخر على القول بالتجوز وان كان
هو ايضا ضعيفا على مذاق الامرين وسنشير المصير الى ذلك الوجه عند جوابه عن حجة الخصم وهو ان الغالب ان يراد من العام حين الحكم الاول ما كان ظاهرا
فشمول العام للباقي كان اولا لان حين اجتماع لفظ الموضوع للعموم ظاهرا عندنا لاندراجه تحت المعنى الحقيقي الظاهر واما الان فيحكم عليه بتوسط احد ايضا ربما
المجازات وقصده اولى بتوسط ان المتبادر من نفس اللفظ الباقي كيف يخاف المخصص المنفصل لان المفروض عدم التكلم باللفظ لا مقيدا ولا غير مقيد بمخصص بل
يرجع القهقرى حين سمعنا الى العام المذكور اولا ولعل ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه بالنسبة الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والفتوى بمجرد
مثل هذا الظن الحاصل من اولوية معنى لنكتة بيانية مشكل وقد اشرت في فواتح هذه الحاشية حين التكلم على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك ما
استحسنوه باراءهم وعقولهم الى ضعف التمسك وارجع لعله ينفعك في المقام ثم نقول اذا استعملنا ثانية كرة ثم اخرى ثم اخرى تخصيص هذا العام
بمخصص ثم بمخصص فقد يضعف عندنا ظهور التجوز ويشتد الضعف الى ان يخصص الى الواحد فالحكم بالتبادر بعيد اخفى وبالجملة لا ادري ظهور ما باعتبار
التبادر نعم الباقي ظاهر باعتبار القرب كما قلناه واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون [illegible] الفرد الخاص المسئول عنه غير المراد
من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي مستعملين في غير ما وضعا له ومن الفقهاء من يرجح الاحتمال الثاني على الاول مثلا اذا قال [illegible] اعط كل فقير
درهما ثم ان السائل سئل وقال اني لا اعطيت فلانا فيقول لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر
للندب ولهذا انتفى الباس وقس عليه النهي ولعلهم رضوان الله عليهم حكموا بالتخصيص في كل موضع حكم النبي او الامام ع فيه بامر او نهي ثم نهى عن الفرد
المندرج تحت المامور به او امر ببعض افراد المنهي عنه كقوله تعالى اقتلوا المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي واما ما سكت عنه الى وقت سؤال السائل كما تقدم
فالظاهر التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز في كلام الائمة ع من بين الامر والنهي لشيوع كلامهم للوجوب والحرمة بل المعنى اعم منها والعموم معنى حقيقي
للالفاظ الدالة عليه فيحمل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينة ولو كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة للافادة الاستحباب او الكراهة
مع ان القول بالتعميم لا يوجب خلاف الظاهر اصلا بخلاف تخصيص العام فلا بد من التامل حتى يتضح حق الاتضاح عد عاصيا ولولا الظهور لما عصى
اما في التخصيص بالمتصل فهو ظاهر واما في المنفصل فنحن نقول به لكن لا لاجل التبادر لان العموم لما كان ظاهرا اولا كان كل فرد مرادا منه على
الظاهر وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واسند الى الباقي ولكنه لم يظهر ما نواه قبل ذكر المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية
الامر انه الشك في الاسناد الى كل الباقي لاحتمال انه يكون نوى الاسناد الى غيره ولم يظهر وسيظهر المراد عند الحاجة ولكن لا اعتبار بمثل هذا الاحتمال اذ فيه عمل
العبد بالشك ونقض الظاهر عد عاصيا اذ لا يسمع منه الاعتذار بالشك كما هو ظاهر قطعا انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو لزوم العمل بما دل
عليه الحكم المتعلق بالعام وان خص بمنفصل بل بمنفصلات مرارا متعددة الثالث استدلال العلماء قديما وحديثا بالعامات المخصوصة
من غير نكير وقد وقع الخلاف في كلام اهل البيت ع فليطلب احتج الخصم بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو المعنى الحقيقي للعام لانه المفروض

والمجازات كثيرة وكل منها محتمل وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة وبدونها يبقى مجملا والجواب منع احتمال كل واحد من المجازات
بل المتبادر والظاهر والاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب منع عدم
ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص والمذاهب المذكورة كلها اعتقادات فاسدة مبنية على خيالات واهية تنحل شبههم بادنى تامل بعد ملاحظة
ما مر   فيه ايضا انه يمكن ان يكون استدلال العلماء لاجل ما قلناه لا للتبادر وقوله ره وما لا يكون اقول ان اراد انه بالتخصيص خرج العام عن ان يكون
ظاهرا في العموم فهو مسلم وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظاهر قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق فممنوع ولكنه ظهر بالمخصص تعلقه
بالباقي المراد من لفظ العام لعمومه فيصح قال العضدي ولنا ايضا مغني خ ادلة الحجية انه كان متناولا للباقي والاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى فان قلت
ان شمول الحكم العام للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معناه الظاهر وهو تعلقه بجميع الافراد وقد دل القاطع او الظاهر وهو التخصيص على انه ما كان
مرادا فانتقض الظاهر ان كان بمثله او القاطع لا قلت العام ليس شموله لكل فرد منه بتوسط ضم الفرد الآخر معه وان كان حين الانضمام ايضا
مشمولا للحكم وعند التخصيص اخرج المخصص وبطل شمول العام له وظهر خلافه ولم يثبت شموله للباقي ولا ريب انه هناك حكم على العام ويتعلق بالباقي منه
بسقط ويؤيد هذا التعلق انه لو كان هناك فرد مخرج لفهم المتكلم الى هذا المخرج ولا يكتفي بتخصيص بالاخراج والسكوت عليه يستشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا
البعض لا غير واحتمال ان يكون للمتكلم غرض اخر في تخصيص هذا المخصص المخرج بالذكر وان كان بعض افراد مخرجا ولم يذكره وان كان قائما لكنه
مرجوح بالنسبة الى ما هو الظاهر ولهذا يتبادر الى ذهننا الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم ولهذا اشتهر كثيره انه ما من عام الا وقد خص فتامل
البحث الرابع في ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغير ذلك مما خلق الله تعالى الملك ونحوه ما يرد به الى
الى السماء الدنيا في مدة او في ليلة القدر ومنها الى النبي ص في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو واوصياؤه من عترته ع الى امته الى يوم القيمة ليست مختصة
بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون كل خطاب منها مختصا بمن استجمع شرائط التكليف في حين نزوله لا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات الشفاهية التي تولد
حين توطن النبي ص بالمدينة ولا مختصة بحاضري مجلس النبي ص حين وانهما خلافا لاكثر من صنف في الاصول من الشيعة والنواصب حيث جعلوها مختصة
بالموجودين في زمن الخطاب وبحاضري مجلس النبي ص وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل اخر كاجماع او نص او قياس لما علا الظواهر من غير معارض الى
الشبهة الواهية للخصم وهي امور الاول احتجاج العلماء قديما وحديثا من الائمة ع بتلك الخطابات من غير ذكر اجماع او نص او قياس على اكثر الاحكام مع انهم
معترف بعدم ظهور مستند الشركة ولذا اختلفوا فقيل مستنده الاجماع وقيل بل القياس ولو لم يعم تلك الخطابات لم يصح ذلك الا بعد ايراد ما هو المعنا
من الاجماع او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده اقول هنا مقامان الاول ان هذه الكلمات التي
يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة لان يخاطب هو به لا غير ام وضعت لان يخاطب وخطاب المعدوم سواء كان معدوما غير مجلس الخطاب وسبب
الاختصاص هل هو امتناع خطاب من ليس حاضرا لكن من الخطاب بنسبة تقتضي تحقق المنتسبين او لقبح من الحكيم لا لاجل سبب عدم تعلق ارادة الواضع
وضعها للامر العام واما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد فلم يذهب اليه وهم المقام الثاني هو ان هذه الكلمات هل استعملها في الامر العام ام لا
فنقول المقام الاول لا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم الامتناع مط لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال ونفيه يحصل
غرض الاصولي اذ يكفي النافي عدم الاستعمال ليتفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود ويطلب دليلا اخر لثبوت التكليف على المعدوم واما المثبت
فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كون من كان معدوما حين الخطاب مشاركا في الحكم مع الحاضرين واذا ثبت جواز الاستعمال يكفي القرينة التجوز

ويحوز

على تقدير تسليم المشاركة لكن الرسول ص مبعوثا الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم وعدم ما ضم ما يدل على المشاركة والى الخطابات الشفاهية
في جل الكتاب والسنة وعلى تقدير الوضع يمكن ان يدعى اتم اللهم الا ان يحصل البحث في المقام الاول وسيله الى جواز الاستعمال وعدم لوكي وهي فايدة وضع
المسئلة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير المص ره الى عدمها بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون كل خطاب منها مختصا بمن استجمع لذا وقت
هذا فاعلم ان التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يلقي حكما عاما للحاضر والغايب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا صحيحا لان يخاطب به ويعلم
من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطبت وان لم يكن حين النداء موجودا مثلا اذا ارد ما له مخاطبا به النبي ص بان زاد ما مباح لمن قد اكل ذا
مباح لمن نزل فتقول للحاضرين يا ايها المسلمون زادنا كذا فتجعل عنوان المسلم البتة لما حظ جميع افراده ممن يمكن ان يتصف به او يكون متصفا به في احد
الازمنة الثلثة على راي ابي علي والفارابي فتنادي الحاضر في الخارج والحاضر في الذهن الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول نداء الثاني بل قد ينادي جميع من
لاحظناه في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون وسيشير اليه المص قال بعض الفضلاء على ما نقل عنه ان جواز انت وزيد
تفعلان بناء الخطاب لا ينبغي عليه اصلا قال التفتازاني في شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد قال الشارح
العلامة ذكر في بعض الكتب المشهورة ان الحق ان العموم معلوم بالضرورة من دين محمد ص وهو يؤيد ما ذكره المحقق يعني العضدي من ان انكاره انكار عدم توجه الخطاب
الى المعدومين مكابرة حتى فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة ولا اذا كان الخطاب للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق
لفظ المؤمنين والناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شايع في الكلام يعرفه علماء البيان انتهى وقد تبالغ في توجيه كلام العضدي ان جواز اطلاق
يا ايها الناس للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مط اقول قد عرفت انه بعد تسليم جواز الاستعمال لا ثمرة للاصولي في اثبات
الحقيقة ثم اعلم ان صاحب المعالم ره قال فيه ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما ثبت
حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا ونظيره هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب الحاضر مسلم وانما الكلام في استعمال هذه الكلمات فيما تاخر ولعل عدم الاستعمال
اجمالا وقال المولى الفاضل المدقق لا يخفى ان خطاب الجميع المشتملين على الموجود والمعدوم والحاضر والغايب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون توجه
الى موجود بعيد ثم قال ولعل ما ذكره المص مذهب بعض الاصحاب ومن صنف في الاصول شيئا ولا تحقق بذلك اجماع يصلح للحجية انظر الى منع هذا الفاضل
ولا تغتر بدعوى الاجماع لاستيعاف المسائل الاصولية وسيشير المص الى المنع ايضا في هذه الرسالة ولنا في هذا المنع انا نقول ان تلك الخطابات مختصة بالمكلفين
الحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور
الخطاب الى انتهاء التكليف ويدل عليه في كلام المص والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو
فالمتكلم ومن حيث انهم من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب   ودعوى ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة
بفساده وكيف يخفى هذا الخفاء ما كان ظاهرا هذا الظهور وكيف يجوز على الستر تم اخفاء مستند كل التكاليف من لوحيد لعد النبي ص تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا   يمكن ان يقول الخصم ان هذا مجرد استبعاد ومثل هذا واقع عندكم لان الارض العبير كان اظهر من هذا المستند مع انه قد خفي حتى
اقيم الازيد باليمين المغلظة انه ما افاده له هذا النص ظنا فضلا عن اليقين الذي يفيده الخبر المتواتر فان قلت له دواعي اخفاء كثيرة وليس في الخفاء
مستند الشركة داع اقول لعل المستند كان ظهوره من فروع ظهور الامامة فخفي بخفائها هذا ولو كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يقال في
مقام الاعتراض   الثاني ورود الروايات في كثير من الخطابات بانها نزلت في جماعة ثم والبعد زمان النبي ص الثالث ورودها

وكثير منها بانها نزلت في الائمة ع ولذا الخطاب اليهم الرابع ولو الامر بقوله ليكت بما عندوانه قوله يا ايها الذين امنوا وقوله اي شيء من الاء ربك تكذب عنده قواوه قوله
فبأي آلاء ربكما تكذبان وغير ذلك مما هو مذكور في محله   لعل هذا النزول كان من جملة بطون القرآن وكلامنا في ظاهره وهكذا نقول في الثالث   الحاصل الظواهر وما كثير
منها قوله تعالى لينذركم ومن بلغ ومنها قوله ص في خبر الغدير فليبلغ الشاهد الغائب ومنها ما رواه ابن بابويه في العيون بسنده عن الرضا ع عن ابيه ان رجلا سأل ابا عبد الله ع
ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال لان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة
ومنها ما رواه الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد قال ع يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات
ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي
والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث وغير ذلك من الروايات احتج الخصم بانا نعلم بديهة انه لا يقال للمعدومين يا ايها
الناس ونحوه بل للصبي والمجنون والجواب لا نسلم ذلك في المعدومين فقط لا الموجودين والمعدومين ولهذا في خطاب الغائبين فقط بمثل يا ايها
الناس حسن المركب من الغائبين والحاضرين كما في اكثر خطابات الرؤساء والحكام وغيرهم وثانيا نسلم ذلك فيما اذا تكلم المخاطب شفاها لا فيما اذا انزل الخطاب
لهداية ... والى جماعة واحد بعد واحد بتبليغ ذلك الى المكلفين بانهم ويكون ذلك محفوظا في الكتب يرجع اليه من يريد ولهذا يجوز الوصية بالاوامر والنواهي
مكتوبة في طومار الى من انتقل الموصى ليرجع اليه وقد وقع ذلك في وصية امير المؤمنين وغيره من غير تأمل قبح اصلا وفي الصحيفة ايضا يقول ... يجوز خطابهم
في جماعة بخطاب يفهمونه عند اجتماعهم شرائط الخطاب اي اعلم الخطاب بانهم يعرفون بهذه المراة ويعلم لقاء خطابه ... ولكن شبهة في جواز ان يكتب الانسان
كتابا فيه خطابات والامر والنواهي ويدفعه الى ابن ويقول له هذه الخطابات والاوامر والنواهي لكل من اطلع على كتابي ويبقى كل من يبلغها الى الناس
من بعدك ولدك ثم ولده ولده وهكذا ولا يتوقف العقل في ان المخاطب هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما بل نقول
لا فرق بين خطاب الغائب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والمراسيل كلها من قبيل خطاب الغائب كما لا يخفى ونحن نقول ان خطابات القرآن من هذا القبيل لا
ويؤيده حديث المصحف الاثني عشر المنزلة على النبي ص للائمة الاثني عشر ع اذ في كل منها اوامر ونواهي للامام ونواهي من الائمة ع وايضا خطابات المصنفين
مثل قولهم اعلم وتامل وتدبر ونحو ذلك من هذا القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسئلة وذكرها وبيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظاهر
يتحقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف وورود بها النصوص وقد قال الصادق ع في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد لان حكم الله في الاولين و
الاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الاخرون عن
اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون الحديث المقصد الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول الحق جواز تخصيص العام الى ان مرتبة كان
ما لم يستلزم استدراكا في الكلام حتى الى الواحد بعد نصب القرينة على ان مرتبة التخصيص فلا يجوز ... كان العام الواقع فيه حقيقة الى الواحد بعد
تحقق المخصص المخصوص الا ان يراد الاكثر من الواحد بلا معارض من اصالة الا ان الظاهر عدم وقوع تخصيص العام الى الواحد في الشرعيات
لعل الخصم يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا في زمن الوحي مستجمعا شرائط التكليف سلمنا عمومه بحيث يشمل المعدومين ولكن لا ندعي عدم حمل الحكم على الغائب
مطلقا ولو كان بلفظ الغائب كمن بلغ ونظائره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب في قوله تعالى لينذركم شاملا للموجود والمعدوم لكان قوله تعالى ومن بلغ تأكيدا والتاسيس خير
منه ومثله نقول في قوله ص ليبلغ الشاهد الغائب وقوله ص اوصي ... واما قوله ع ... الحكم لان الغائب محال على الحاضر   و   فحله
والمفرد المحلى باللام المستعمل في الواحد الظاهر انه لام للعهد او استعماله للتعظيم وهو كثير في الحقيقة كما حقق لنا ان ... غير مانع وتحقيق العلاقة بين

المشهور انه من يقول به يقول باصالة الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا شك ان الصلوة مع ملابسة ما لاقاه هذا الماء من جملة
تلك الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالبراءة انما يلزم اذا كان هناك يقين باشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم باشتغال ذمتنا بصلوة لا تكون معاً عند
فعلها الا ما نص الشارع على طهارته سلمنا ان الشارع كلفنا بان نصلي في الشيء الطاهر في الواقع وناكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول لبس الطاهر في
الواقع الا ما اباح الشارع استعماله في الصلوة وتناوله وهو ع اباح لبعض الاشياء بخصوصه واباح لبعض الامر بقوله كل شيء مطلق ولعدم التكليف بما لا يطاق
ولا منافاة بين ان يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهولا لحكم بخصوصه ونجسا في الواقع من حيث الخصوصية كما مرت الاشارة اليه والاحكام الشرعية قد تكون
مرتبطة بصفات اعتبارية فلا مانع من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف مغايرا لحكمه في نفسه او مع علم المكلف فظهر ان كون الجهل بالحكم الشرعي موجب
للطهارة وتيما ليس عند من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع ولعدمه واما الفرق الذي ذكره ره فمبني على الفرق بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي
والشبهة في نفس الحكم الشرعي وقد تقدم الكلام عليه مستوفا وتوضيحه في هذا المقام هو ان الشارع اذا حكم على صنف من الماء بالطهارة وعلى صنف اخر منه بالنجاسة
وكان هنا ماء لا ندري انه من الصنف الاول او الثاني فحكم بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف النجس كونه ايضا منه لقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه
قذر فمنشأ التردد هنا هو عدم العلم بدخول ما نحن فيه احد الصنفين بخصوصه وهذا معنى قوله ره بل الاولى ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى تعلم انه بعض الانواع
المتصفة بالنجاسة واما اذا لم نعلم ان الشارع هل حكم على هذا الماء بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بالطهارة لان الحكم عليها مبني على ان يكون معنى قوله ع كل ماء
طاهر حتى تعلم انه قذر ان كل ماء اذا لم تعلموا حكمه الشرعي من الطهارة او النجاسة فحكمه الشرعي الطهارة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعي وهو القذارة وهذا معنى بعيد عن
ما لوحظ ثم جعل ره الحديث الذي نقلناه ها هنا على المعنى الذي استقربه هذا توضيح مرامه ره وقد سبق منا ما يفيدك في هذا المقام فتذكر   والنجاسة عدم
استحالة في الصلوة والاغذية للاستقذار او للتوصل الى الفرار والتعريفان من الشهيد الاول في قواعده   قال الشهيد في القواعد فبالاستقذار
فيخرج السموم القاتلة والاغذية الممرضة وبالتوصل الى الفرار يدخل الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين ولكن الحكم بنجاستهما يزيد به الفرار والتنفير
لانهما مطلوب بالفرار عنهما وبالنجاسة يزداد الفرار   فالشارع لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساتر العورة تحصل هذه الهيئة بان في كان والبدن
متسلطا باي شيء كان وكذا الثوب متسلطا باي شيء كان فاذا افرج لبعض الاشياء وهو النجاسات يبقى الباقي على عدم منافاته من الصلوة وتحقق الصلوة
معه وهو معنى الطهارة فيكون طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالصلوة مع الاستثناء عما عد النجاسات اذا كان في البدن او الثوب
اذا كان المراد من الماهية الصلوة المقيدة بهذه القيود فلا نسلم انها تحصل مع كون البدن متسلطا باي شيء كان بل لا بد ان يكون البدن طاهرا ويعلم
موقوف على اعلام الشارع بالطاهر والنجس ولو كان المراد منها هذه الحركات والسكنات فله وجه والظاهر ان المامور به هو الاول ولم يعلم الطاهر والنجس ما ذكر
وكذا قولهم الاصل في الاشياء الحل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما ظاهر في العموم وكذا يفهم عموم انواع الانتفاع ايضا فانه لو كان
المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يبين لنا كان منافيا اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب مال ... فيه احتمال النفع والمضرة
مراده بالحل هو اباحة الاكل والشرب ويستدل على الاباحة المطلقة بالحديث وحاصل كلامه هو ان الله سبحانه اباح لنا اكل كل شيء وشربه الا ما افرد وبين حرمته لانه
سبحانه اخبر بانه خلق لانتفاعنا انتفاع كان كل ما في الارض اي شيء كان فهذا اذن منه تعالى رخصة في جواز تناول ما على الارض وهو المط وهذا الدليل موقوف على
الاشياء كون اللام للانتفاع او الاختصاص الشامل له وتعميم الانتفاع وكون لفظة ما عامة ولفظة في الارض شاملة لما في ظاهر الارض ولما في باطنها اما الاول فلا يمنع النزاع
فيه لان كون الاختصاص من صفة الانتفاع احد معاني اللام وكونه هو الظاهر من الاية لا شك فيه واما عموم الانتفاع فاستدل عليه المص بانه لو لم يكن عاما لكان اللام لا ...

بان الله تعالى خلق للمكلفين جميع ما في الارض لينتفعوا به انتفاعا غير معلوم لهم الا بان يبينه الله تعالى لهم والمكلف لو سماع هذا الخبر لا يجوز له الانتفاع لشئ لان كل شئ
يمكن عنده ان يكون ما فاله وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشئ مع احتمال النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفايدة وهذا مما
تنزه كلام الله سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان لان مقام الامتنان لا يقتضي ازيد من ان يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما على الارض لانتفاعه
واما اشارة الى كيفية الانتفاع وكميته وما يحصل منه من الضرر ومراتبه امر متروك الى تبيين لكل شئ نفع خاص لا يجوز له مثل جواز شئ لبعض الاشياء دون اكله وقد بين الله سبحانه
الحلال والحرام ببيان نبيه صلى الله عليه وآله فلا تدل الاية الكريمة على الاذن في كل انتفاع من كل شئ وبالجملة ليس في الاية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع من كل شئ والاستدلال بمثل
ما قاله المصنف ثم جعل مناطا للاحكام الشرعية جرئة وای جرئة قال الشيخ المحدث البارع في الفوائد الطوسية وفي بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين عليه السلام انه
قال في تفسير خلق لكم ما في الارض لتعتبروا به وقد قيل انه على تقدير عموم الانتفاع يكفي في مقام الامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات ولو كان جواز بعضها عند
الاضطرار لان عدم منع المضطرين نعمة ومنة عليهم الا ترى كيف منع الباغي عن الانتفاع بالميتة في حال الاضطرار واما عموم لفظ ما وشمول لفظ في الارض
الاشياء كلها في هذه الاية كما في قوله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة فواضح ظاهر والعجب ان يدل على قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله
انما يستدل بهذه الاية مع ضم اية اخرى وهي قوله سبحانه وما لكم الا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجه الاستدلال انه قوله تعالى قد فصل لكم اشارة الى الاية الاولى
كما ذكره وجه فالظاهر ان المحرمات كلها مفصلة والا فلا وجه لانكار عدم الاكل مما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات قد فصلت عليكم وهو ليس بمنافع اذ يمكن ان كلها ليس في الاية
ذكر في الاية المفصلة والا وهو المطلوب لو قلنا على تقدير تسليم انه يمكن المراد بالتفصيل هو تبيينه سبحانه بان نبيه صلى الله عليه وآله يفهم حليته ما لم ينص على حرمته النبي صلى الله عليه وآله اللهم الا ان يقال انه
كلما وقع النزاع في حرمته وحليته قد نص النبي صلى الله عليه وآله على حكمه ولكن منه ما وصل الينا ومنه ما لم يصل الينا فيرجع الامر الى ان ما لم يصل الينا حكمه هل حكمه الاباحة او الحظر وقد سبق النزاع فيه وبيانه
فتذكر وظهر مما قررناه انه ما استدل به المصنف غير واف بمراده ولعل في نسخته سقطا وفي بعض النسخ موضع هذه الاية اية اخرى وهي قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الاية والاستدلال بها
قال في الفوايد الطوسية لا يخفى
ضعفه لالتها لاختصاصها بمن جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان بل هي مخصوصة بمن امن وعمل صالحا قبل نزول الاية كما دل عليه الفعلان
الماضيان لعدم دلالتها على الحال والاستقبال قطعا ثم لابد من انضمام باقي الصفات وهي مخصوصة ايضا بالطعام لا دلالة لها على غيره بل بالطعام الذي طعموه في الزمان الماضي لقوله
فيما طعموه وبذلك صرح الطبرسي فخصه بما وقع قبل نزول الاية فكيف يستدل بها من نزولها الى زمن الغيبة وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كلوا مما في الارض حلالا طيبا اعرض
عليه اولا بانه خطاب لبني فيه فلا عموم له اولا ولا وقع له ابدا مما عرفت في ذلك البحث وثانيا بان لفظ من للتبعيض اول هذا ايضا كذلك بقرينة لان لفظ ما عامة والعموم التبعيض
ان المكلفين لا يأكلوا جميع ما على الارض بل يأكلون من كل شئ لبعضه فصار المفاد جواز اكل البعض من كل ما على الارض وبهذا القدر يثبت المطلوب لانه لا تدل على حليته غير الاكل وقد
ناقش فيها صاحب الفوايد الطوسية بغير ما ذكر من ارادة فليراجع وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير بلغ في هذه الاية
اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقول قبل الشرع لانها في صورة الاستدلال على الحل لعدم وجدان التحريم لا للاشياء الى صحة فتامل وكذا قولهم الاصل في الافعال الاباحة
لا التحريم من قوله عليه السلام كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي وما بعده من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا القسم استدل بعضهم على اباحة اكل جميع الاشياء بهذه
الاية الكريمة بمعنى مفهوم الحصر وقد استدل بها المعصوم عليه السلام ايضا على اباحة لبعض الاشياء ففي التهذيب عن الصادق عليه السلام والعياشي عن الباقر عليه السلام انه قال سئل عن الجري والارنب
والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرء هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقرئتها حتى فرغت منها فقال
انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها وحاصل كلام المصنف هو ان النبي صلى الله عليه وآله رد على المشركين في تحريم لبعض المباحات بان الذرة وحب الدنيا

لانه

هو اشياء في منصوصة فلا بد ان يكون باقي الاشياء مما لم يوح اليه صلى الله عليه وآله تحريمه مباحا فيظهر منه ان التحريم هو المحتاج الى الدليل الذي هو الوحي واما الاباحة فيكفيها عدم
وحي التحريم وليس المراد باصالة الحل الا هذا ولكنا نقول ان مفاد الاية الشريفة اني لم اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين لي حلها وحرمتها محرما الا
كذا وكذا وتمام تفصيل الحلال بل فصل الحرام لقلة الثاني وكثرة الاول فاقتضى مقام البلاغة ذكر الثاني ليعلم ان ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى
وان كان في الثمرة وهي اباحة كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه لا يفيد كون الاباحة هو الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله
اباح ما سوى المذكورات فيثبت لنا اباحة الشرعية واعلم ايضا ان من اقسام الاصل كثيرا ما يستعمله الفقهاء وهو اصالة عدم الشئ واصالة عدم تقدم
الحادث بل هما قسمان والتحقيق ان الاستدلال بالاصل لعل ما سبق في تحقيق هذا الاصل يؤيد كونهما قسما واحدا وان مال الثاني الى الاول
بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليين في الادلة الشرعية وهذا يشترك
فيه جميع اقسام الاصل المذكورة مثلا اذا كان اصالة البراءة الذمة مستلزمة لشغل الذمة من جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم نجاسة احد
الانائين مثلا بعينه واشتبه الامر فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب عن احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب عن الاخر قد عرفت
لخروج البراءة الى القطع لعدم اشتغال الذمة بالتواصل الشرعية عند عدم وجدان دليل على الاشتغال فاذا فرضنا انه يمكن هذا القطع يستلزم لشغل الذمة
من جهة اخرى لعلاقة عقلية او لدليل معتبر شرعي فكيف يجوز لنا انه نقول لعدم صحة الاستدلال لان عدم الصحة اما ان يكون من جهة عدم التلازم مع فرضنا
وجوده او من جهة عدم الملازمة وكلاهما غير معقول على هذا التقدير مثلا لو استدل لنا هكذا لو كانت ذمتنا بريئة من الحكم الفلاني لوجب علينا كذا وكذا لا
العقل عليه لان المقدم علة تامة للتالي مثلا او للكتاب او السنة مثلا لكن المقدم حق لان المفروض ان الحكم الفلاني لا دليل عليه عندنا والتكليف الغافل
فيكون التالي حقا فلا مجال للقدح في هذا الاستدلال وليس الحكم الثاني حكما من غير دليل بقي الكلام فيما ذكره المصنف من الامثلة فنقول لو فرضنا انه
لم يمنعنا من استعمال كل من الانائين بخصوصه في الرواية او لم يصل الينا النهي منه لما كان الاجتناب واجبا علينا فيكون الاستعمال اما جايزا او واجبا لكنا مشغول الذمة
مشروط بالطهارة او بنفس الطهارة لكانت هي واجبة علينا اما وجوبا بالتخيير بين الانائين او بعينهما وبين الاخر لئن وجدوا ماء وجوبا عينا ان الحصر
الماء ولكن علماءنا مطبقون على عدم جواز الاستعمال اما لورود النهي عنه بخصوصه واما للنهي عن استعمال المقطوع بنجاسته ولم يكن معينا بل كان
طبيعة مرسلة كاحد الانائين لا بعينه ولا شك انه امتثال النهي انما يتحقق بترك جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلا بد من اجتنابهما جميعا وهكذا
نقول في باقي الامثلة والحاصل منع تحقق البراءة لا القول بتحققها مع عدم صحة الاستدلال كما قاله المصنف وكذا في الثوبين المشتبه
طاهرها بنجسها والزوجة المشتبهة بالاجنبية والحلال المشتبه بالحرام المحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء وهذا
الثوب فلا يجب الاجتناب عنه لا اذا كان شغلا للذمة كان يقال في الماء الذي وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده
ليس كل عدم اصلا بل العدم المعلوم المقطوع به وليس عدم كرية الماء امرا متحققا متقدما على كريته من حيث هو هذا النوع الخاص من الجسم بل الظاهر ان
هذه الطبيعة اول ما وجدت في ضمن الكر ثم عرض لها الانقسام فصار بعض الاقسام غير كر فلا بد له نقص ماء عن كرية بتدريج كرا فصاعدا فلا فرضنا نجاسته
ولم نعلم ان الملاقات هل كانت قبل البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول ان البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك هو الاصل المعتبر في الشرع عند
القائلين بالاستصحاب كما سيجيء بيانه ان شاء الله وهذا يقتضي ان يحكم بعدم بلوغ الماء كرا الا بعد العلم ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضي كون هذا الماء مظنون النجاسة فلو قلنا
بان مظنون النجاسة من اي طريق حصل الظن يجب اجتنابه لقلنا بوجوب اجتناب هذا الماء لكنا نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب عن مظنون النجاسة والشرع حكم بعدم لزوم

الا في مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة العدلين حيث قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تنقض اليقين بالشك ابدا وطهارة هذا الماء كانت متيقنة قبل وصول
النجاسة اليه فنحن لا ننقض يقين عدم الكرية ولهذا قلنا بان هذا الماء نظن النجاسة ولا ننقض يقين الطهارة بالشك فيها ولهذا حكمنا بالطهارة وكم من مظنون النجاسة حكم
الشرع بطهارته كطين الطريق بعد انقطاع المطر اذا اصابنا في ايام الثلثة فظهر ان الاصل لا يلزم حكم اخر وهو وجوب الاجتناب لا عقلا ولا شرعا فليس المثال منطبقا على
القاعدة التي اسسها وهو عدم جواز الاستدلال بالاصل مع كونه مستلزما لحكم اخر الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان
شاغلا للذمة كما اذا استعمل ماء ظهر ان ذلك الماء كان قبل ذلك في وقت نجسا ثم طهر بالقاء كر عليه دفعة ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل تطهيره او بعده فلا يصح ان يقال
الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء في ذلك الاستعمال لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف
بالتكليف فلذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات حكم من غير دليل وهو باطل اجماعا قد سبق ما يستفاد منه ما في هذا المثال ولكن لا باس
بالتوضيح والبيان فاقول قد سبق ان العدم الذي هو الاصل يعتبر فيه ان يكون معلوما والمعلوم في هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجيس ثانيا والتطهير ثالثا ثم الاستعمال فلا يجدي
ان يقال ان الاستعمال بعد التنجيس ولكنا لا نعلم انه وقع قبل ازالة النجس او بعده او لا نعلم ان الاستعمال هل وقع قبل التنجيس او بعده وعلى الاخر هل وقع قبل التطهير ام بعده فعلى
الشق الاول من شقي الترديد نقول بوجوب غسل ما لاقى ذلك الماء وغيره مما هو موقوف على الطهارة شرعا لان التنجس كان يقينا وليس لنا نقضه الا بيقين مثله وكيف لا نعلم
ان استعمالنا هل كان بالماء الطاهر او النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها واما على الشق الثاني فنقول بالطهارة لما لاقاه وغيره مما يتفرع على
الطهارة لانها كانت يقينية ثم عرض لنا شك في ان حال الاستعمال هل كانت زائلة بعروض النجاسة ام كانت باقية وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد
زوال النجاسة بالتطهير ام قبله والاصل بقاء النجاسة الماء المستعمل في هذه الصورة مشكوك فيها مع انه كان يقين الطهارة واليقين بحصول النجاسة
لم يحصل متيقن النجاسة بل حصل نفس الماء كذلك لا الماء الذي استعملناه فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما روى الشيخ ابو سعيد
قطب الدين الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله قال الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه اعلم ان القائلين بوجوب التوقف
لم يقتصروا على وجوبه فيما لا دليل عليه اعني ما لا نص فيه من الشرع بل قالوا به في جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه ومنها ما فيه نصان متعارضان من غير طريق
الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم الاحكام التي يمكن استنباطها من دلالات القران وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب وغيرها مما ليس على حجيتها دليل قطعي
معتبر عند الشرع واستدلوا على ما قالوا باحاديث نقلها الفاضل المحدث في وسائل الشيعة وانا اذكر منها ما هو اظهر دلالة واحذف المكرر وما ذكره المصنف
فمنها ما رواه عن حمزة بن طيار في جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى ائمة الهدى ع
حتى يحملوكم على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق
الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر في جملة حديث قال لي ابو عبد الله ع من
[illegible] من خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وعن احمد قال في وصية المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله ع من
شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وعن ابي جعفر ع في حديث انه قال لزيد بن علي ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض
فرائض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال فان كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شانك فشأنك والا فلا ترومن امرا انت منه
في شك وشبهة وعن ابي عبد الله ع قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المؤمنين ع في كتابه الى عثمان بن حنيف فانظر الى

ما تقضمه

ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه وعنه ع في كتاب ايضا قال الورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ع ايضا قال من ترك
[illegible] العبد عما بين يديه من الشبهات حجزه للتقوى عن تقحم الشبهات وعن الصادق ع عن ابائه ع قال قال رسول الله ص في كلام طويل الامور ثلثة امر بين لك رشده فاتبعه وامر
تبين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف فيه فرده الى الله عز وجل وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك كما لو ان راعيا رعى الى جانب
حمى لم يلبث غنمه ان تقع في وسطه فدعوا الشبهات وعن ابي جعفر الثاني ع قال قال جدي رسول الله ص ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيمة الا وقد بينهما الله تعالى
في الكتاب وبينتهما في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت له مروته ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه
قرب الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا حمى الله ومحارمه الحديث وعن الرضا ع
قال ان هؤلاء القوم سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلاك من مأمن احتياطهم
والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير ورد ما جهلوه من ذلك الى عالمه ومستنبطه لان الله يقول في كتابه ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم
يعني ال محمد وهم الذين يستنبطونه منهم القران ويعرفون الحلال والحرام وهم حجة الله على خلقه وفي الذكرى قال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذكره احاديث اخر [illegible]
مما ذكرناه لحسب المقصود والجواب عنها انا نكف عما لا نعلم وهو حكم الشيء في نفسه ونتثبت ونتوقف فيه ولا نجحم عليه لان الشك والظن في حكم ما لا نص فيه من حيث هو مبهم
الحاكم بل نعلم حكمه من حيث هو كذلك وهو جواز العمل واولوية ترك ما يحتمل التحريم كما يدل عليه حديث التثليث وغيره فنحن على بينة من ربنا عز وجل ببركاتهم ع وهم
الشهداء لنا في الدنيا والاخرة على ان الظاهر من حديث مفضل حكم العقايد لا الاعمال ومن حديث عثمن هو الاحتراز عن المال المختلط المشتبه لطلب زيادة التقوى
والورع كاكل مال السلاطين وجوائزهم ومن حديث الهدى ان الشبهة المسائل التي اشتبهت ماخذها واختلفت فيها الامة فالاخذ بها من دون رجوع الى ائمة
الهدى موجب للهلاك كما يرشد اليه حديث الرضا ع ايضا وبالجملة لا نزاع بيننا وبينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة وهو الحكم المتعلق بالشيء باعتبار
[illegible] التي يحكم يحصل بها التميز عن الاشياء وكذا في ان حكم الشبهة من حيث انها شبهة معلوم من الشرع وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انها لزوم الترك ونحن نقول جواز
الفعل مع اولوية الترك وما استند للتمسك على ما ذهبتم اليه لا يدل عليه كما مرت الاشارة اليه وكما سياتي ايضا في كلام المصنف وما استند لنا به على ما ذهبنا اليه واضح الدلالة
ولا احتياج الى تاويله او حمله على التقية وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف لذلك قوله ع الوقوف عند الشبهة ان الظاهر ان قوله ع في اخر الخبر فما وافق الى اخره نتيجة المقدم
فيما لاحظ نظم اجزاء الخبر والمناسبة بينها يحكم ان غرضه ع انه اذا بلغكم عنا خبران مختلفان يوافق احدهما كتاب الله ويخالف الاخر والموافق لا ريب فيه واما المخالف ففيه شبهة
لاحتمال الكذب للراوي او ارادة المروي عنه خلاف ظاهره والمراد بالوقوف عند هذه الشبهة رد علم الخبر الى صاحبه لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه حقا وصوابا
فعليه دليل قاطع ونور ساطع في الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه هذا اذا كان المراد بالشبهة الامر الذي ورد فيه خبران متعارضان ويحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون المراد ما
فيه الاثم فيجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله فان على كل حق دليلا ثابتا فيه وعلى كل صواب نورا منه فنور الظهور عليها [illegible] المواقف واترك المخالف فقد ارتفعت
الشبهة والظاهر المراد من الكتاب هو المحكمات منه التي لا شك فيها ولا شبهة تعتريها واما المتشابهات منه فان صار محكما بسبب بيان اهل الذكر ع لكونها من المحكمات
في نفسها فلنا ملاحظة الموافق لها وما لم يعلم كذلك فلا رخصة في تفسيرها من عند انفسنا وفي الكافي في باب اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله
عليه السلم قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى
يلقاه فان قلت لا يخلو المكلف من فعل شيء او تركه فالاول هو الاخذ بقول الامر والثاني العمل بقول الناهي فالارجاء الذي هو الواسطة قلت هو الفعل والترك
لا بطريق اللزوم كما هو مقتضى الاخذ بقول الامر والناهي ويدل ان غرضه ع ترك العمل بالحديثين حديث سماعة الذي سننقله وقوله في هذا الحديث فهو في سعة يدل على جواز الفعل

والترك ايضا دالا لانه لا يمكن ان يكون غرضه هو الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه مطلوب للشارع طلبا لزوميا بل من حيث عدم ثبوت التكليف يكون وسعة
لا يعرفه التارك حتى يلقى من يخبره بحقيقة الامر ومن سمع هذا الحديث وتركه فقد ترك من حيث انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا بخبر النهي والكون في
ظاهر اذ ربما كان في الواقع واجبا مامورا به وايضا هذا الترك مندوب لا الاول قد يكون واجبا لحرمة الفعل وبالجملة فيدل على انه اذا كان شيء محتملا للوجوب
والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان ترك الواجب هون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال للنفس المستعدة
فكثيرا ما يترك ويبقى الاستعداد بحاله لا سيما مع الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالخاصية فاذا عدم لا يوجد فما مثل حال الجاهل بالجهل البسيط المركب
ومدعي العلم الجاهل بالجهل المركب واخبره وقد نقل عن بعض العلماء رحمهم الله ايضا بقولهم ان فعل الحرام اسهل علينا من ترك الواجب ولم يظهر وجهه لي
وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك الظ والله تعالى يعلم انه ليس المراد الاخذ بايهما شاء من حيث عدم ثبوت التكليف بواحد منهما المستلزم
جواز الفعل والترك لان قوله ع فمن باب التسليم يابى عنه بل المراد انك لا تردهما رد انكار واستكبار بل تردد علمهما اليهم ع وتنقاد له ع ولما جاء بالنقيضين
على الظ مثلا اذ ربما كان بالشخصين او في وقتين او لمصلحتين او لغيرهما ولعل لواحد منهما من حيث انه ع امرك ونهاك فيشكك الله تعالى وتركه
من تعلق بكلمة ولو اتفق ولا ينافي هذه الرخصة ارتكابه الحرام الواقعي المبطل للاستعداد بالخاصية اذ هذا التسليم والانقياد واستعداد واستعداد للكمال وقوي
اليه بتم والى نفسه ومن وجل لا يدانيه كمال واستعداد ويعجبني في هذا المقام نظيرا لهذا الكلام قوله ص حب علي حسنة لا تضر معها سيئة لا ينفع معها حسنة وفداه
ابي وامي ونفسي وولدي واهلي واسرتي وفي حديث عمر بن حنظلة عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي اخره ايضا بعد بيان وجوه الترجيح وفرض تساوي المختلفين قال اذا كان
كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات لعله ع يريد والله تعالى يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله للدلالة القاطع او الدلالة
المعتبر شرعا عليه ولا لا اشتباه فيها ولا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله للدلالة كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لاشتباه الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما
من الشرع ولو كان في نظر العقل حسنا او قبيحا فرب حسن عنده له جهة قبح لا نعرفها وهكذا في جانب القبيح فمن ترك الشبهة بين المحتمل نجا من ارتكاب الحرام
الواقع ولو لم يكن حراما عليه بظاهر الشرع ومن اخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب المحرم الواقعي اما لارتكابه جميع الشبهات وفيها الحرام يقينا اذ من المحال الى
ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظ حلالا في الواقع مع ان اخباره ع بان فيها حراما يكفينا او لغلبة الحرام فيغلب عدم ارتكابه مع ارتكاب بعض الشبهات او
الكلام جرى مجرى المبالغة والمعنى كان ما يرتكبه فاذا ارتكبه هلك من حيث لا يعلم لا لكون هذا الارتكاب سببا وتياله للهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا
اذ فعل الحرام او الشبهة يصير النفس متهاونة حتى تؤول الامر الى فعل معلوم الحرمة وهو كون سلك طريق لا يعلم فيها هلاك مع كونه سببه فيها فيدل هذا الحديث
ايضا ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وغيرها كما سيشير اليه المص ره ولكن فعل الحرام الواقعي موثر ولو لم يكن حراما على الظ وحل الحلال والحرام على الاكمل
والمنع ره نحوها فاصله ليس بذلك البعيد ويكفينا قوله ع لا بل عليهما جميعا رد لقول السائل الجزاء بينهما واثبات للشق الثاني ولا كانت العبارة بجملة بين المراد
بقوله ويجزي كل واحد منهما وقوله ع فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط في الافتاء بحكم الله الواقعي فلا تنبئا في قولكم لا ندري ما حكمكم او قولكم بشغل الذمة بازيد من الجزاء
الواحد يحتاج الى دليل فلما لم نجد ولم ندر فانتم في سعة من ترك الزيادة لقوله ع الناس في سعة ما لم يعلموا امثلا وبالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل يتمسك به الى
ان يظهر خلافه اذ الامر دائر ما بين الجزاء والجزائين والعمل بالاكثر احتياط مندوب ولا مثل هذا الكلام على ازيد من الاستحباب جم وهذا ايضا لا ينفي جواز العمل بالاصل
هذا مع قطع النظر عما سيقوله المص ره والا فشغل الذمة معلوم وقدر الجزاء مشكوك فيه وليس عدم الزيادة امرا معلوما في وقت ما حتى فيتمسك به و يطلب

الدليل على الزيادة اذ شغل الذمة بالجزاء الواحد وبالمتعدد امران حادثان لا اولوية لاحدهما على الاخر وغرض من هذا الاحتمالين ان نعلم ان الاحتياط بكلا معنييه يجتمع
مع التمسك بالاصل فيما يجوز التمسك به عليه قوله وفي باب النهي عن القول بغير علم بسنده عن ابي عبد الله ع قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك من هلك
الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين فيهما هلك من هلك
اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم وبمضمونهما روايات اخر مذكورة في هذا الباب والذي يهده او يمكن الحكم والعمل بالاحتياط
ما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء
بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسالوا عنه وتعلموا والامر بالاحتياط يدل على عدم جواز العمل بالبراءة الاصلية والاستصحاب فعليكم العمل بالبراءة الا
وروى الشيخ في باب المواقيت عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل
ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذن فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب
الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط قوله يمكن ان يكون بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة الا على
ان اللازم فيما لا نص فيه لزوم الاحتياط اذ كون الشمس فوق الافق اعني عدم دخول وقت صلوة المغرب وعدم اشتغال الذمة بها ونحوها امر معلوم ولا دليل
عليه دخول الوقت واشتغال الذمة الى حين ذهاب الحمرة اذ الظ ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء الكائف في ذروة الجبل المحتمل لان يكون من الشمس او من الشفق
الاحمر والاشتغال بالعبادة قبله هو الذي حذر ع عنه وعن امثاله بقوله واياك ان تدين الله بما لا تعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لاشتراط العلم بدخول
الوقت في جواز ايقاع الصلوة فكانه ع قال ان حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم التاخير عند الشك في دخول الوقت قوله ونقل عن محمد بن جمهور العبدي
في كتاب عوالي اللالي انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سالت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ
فقال عليه السلم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط الحديث قوله في اخر
هذا الحديث الشريف الذي سيجيء في الباب الى ان قال روايتان او لهما فقلت انهما موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذا تتخير احدهما
فتاخذ به وتدع الاخر والاخر انه قال اذا فارجه حتى تلقى امامك فتساله ولا يخفى ان في هذه الرواية الاخيرة ما يمكن ان يحمل على جواز التمسك بالاصل عند فقد الدليلين
بيانه ان الراوي فرض الحديثين متناقضين على الظ سواء دل احدهما على فعل شيء اخر والاخر على تركه ام دل احدهما على فعل شيء والاخر على فعل ضده فان المؤمنين
فاجاب ع بالترجيح وبين له المرجحات وفرض الراوي التساوي الى ان قال فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال ع اذا فارجه حتى تلقى
امامك فتساله يعني اذا لم يمكن الترجيح فيتعارضان ويتساقطان فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا تكليف به فاترك العمل ولا تعمل لواحد منهما نظير هذا ما رواه
عن سماعة قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل لواحد منهما الحديث وسيجيء مسندا بتمامه في الباب الى ان قال قلت
اذا لم يكن تكليف بالفعل والترك وبفعل شيء وفعل ضده الخاص فمقتضى الاصل جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين او تركهما معا لا لزوم الترك وظاهر
الخبر هو الثاني قلت بل الظ ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل او الترك لا الزام الترك الذي هو قول الناهي كما يشهد له حديث سماعة مع ملاحظة ان الحديث على احد
الاحتمالين الاتيين على ان الترك لو كان مطلوبا كان بطريق الاستحباب وقد علمت ما يقال في ترجيح الترك على الفعل اذا دل احد الحديثين على طلب الفعل والاخر على طلب
الترك واما اذا دلا على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص ولعله ما يكون سببا لترجيح الترك ما تقدم بعينه من خفاء وما تقدم من عدم الاستلزام

نقول احتمال الحرمة لا يجب ان يكون بتوسط نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم نقطع بوجود المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين نعلم ايضا ان احدهما ليس مطلوبا للشارع
فيحتمل ان يكون تركه مطلوبا وهذا القدر يكفينا ويجري فيه ما قلنا من سبب ترجيح الترك ولما لم يكن متعينا تركهما معا اولى هذا بيان التتمة على تقدير الرواية الاولى
واما بيانه في الاصل في قوله ع اذا اشتبه احدهما فخذ به ودع الآخر فيحتمل ان يكون المراد اختيار واحد منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد العبارة مفاد
قوله ع فبايهما اخذت من باب التسليم وسعك كما مر بيانه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين بناء على الاصل ومقتضاه
قلت الجواب اما عن ادلة التوقف فاولا بمنع ان ما لم يدل عليه دليل ولم يرد ولم يبلغنا فيه نص شرعي داخل في الشبهة اذ ادلة التوقف واردة فيما ورد فيه
الشرع نصا متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس باطل عند العاملين بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع   قد استدل المصنف ره على نفي
الحكم الشرعي يعني عدم التكليف بما يرجع حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال الذمة هو الاصل فالاشتغال يحتاج الى دليل ولما لم نجده فلا تكليف اذ تكليف الغافل
قبيح ثم اعترض على نفسه بقوله فان قلت فلم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل خاص به التوقف كما روي عن النبي ص الى اخره فالظاهر ان هذا معارضة لدليله ولو جعلها نقضا
ما لم يدل عليه دليل شبهة وكل شبهة يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة ووجوب التوقف حكم شرعي ثبت التكليف به فيظهر نقيض قوله ما لم نجد عليه دليلا
لا تكليف به ثم منع صغرى المعارض ههنا والكبرى بقوله ادلة التوقف الخ وفيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل عليه ليس بحلال بين ولا حرام بين لاحتمال الحرمة
فهو شبهة للحصر المستفاد من قوله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما ثانيا فلان الظاهر منه ره انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة
ففيه التوقف وكل ما يجب فيه التوقف ففيه نصان والشبهة ما فيه نصان متعارضان لا النص فيه ليكون شبهة وانت تعلم ان الادلة تدل على ان كل ما فيه نصان فهو من
ولا تنعكس كلية وتدل ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان يجب فيه التوقف لكونه شبهة ولا يدل على الذي ادعاه مع انا نقول ان ما فيه نصان متعارضان
فهو مما لا دليل عليه فليس من المنصوص بل هو من الشبهة فليس هناك قياس والحاق   وثانيا بان قولهم عليهم السلم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله علمه عن العباد
موضوع عنهم وغير ذلك من الاخبار التي مر بعضها اخص مما دل فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمول احاديث التوقف له وكونه شبهة وثالثا بان الاخبار الدالة على
التوقف عند […] وحاصله انا
سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول ان قوله ع كل شيء وما حجب الله علمه الى اخرهما خصصنا الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت لم ما لا دليل عليه
وذو الشبهة وهي اخص من الشيء ومما حجب الله والاول ظاهر والثاني لان ما لم يخطر بالبال قط فهو ايضا مما حجب علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص بل يجب ان يقال
كل شيء مطلق الا الشبهة وكل ما حجب موضوع الا ما فيه التوقف للادلة المذكورة ولو اخرج هذان الخبران ما دخل في عمومهما عن حكم الشبهة فالذي يبقى من افراد الشبهة
ما يتوقف فيه قلت قوله ع كل شيء مطلق في قوة قوله كل ما لا نهي عنه ولا امر به اما الاول فلقوله ع حتى يرد فيه نهي لصراحة هذا الكلام في ان المراد بالشيء ما قلناه واما
الثاني فلان افادة ان ما امر به يجوز فعله لا فائدة فيها وحاشا كلامه عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة فيخصص قولنا كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل
عليه عنه بهذا الخبر ظاهر وكذا نقول في كل ما حجب الله لان افادة ان ما لم يخطر ببال المكلف موضوع عنهم لا يليق بجنابه ع فالمراد انه ما تفطن به ولم يبين له الحكم فهو موضوع
عنه وح نقول الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه لان ما فيه نصان متعارضان لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل وشمول
ما حجب الله لهما فنقول لما كون الكليات اعني قولنا كل شبهة فيه التوقف وكل ما حجب موضوع متحدي الموضوع متناقضي المحمول فيجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف وجواز
الفعل والترك او تخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاولى بخبر كل شيء مطلق ونحو ما مر واخراج ما فيه نصان عن الثانية بما دل على حكم التوقف صريحا كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل
هكذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب علمه موضوع الا ما فيه نصان متعارضان   وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الامارتين معارضة بما دل على

التخيير

التخيير عند التعارض كما لا يخفى فتوقيتين وجوب التوقف في الشبهة المذكورة ايضا نظر ظاهر   يعني ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير بينهما عند
تعارض الامارتين فان توقف وترك العمل بخبر من ارتكاب الحرام ولذا اختار العمل باحد الخبرين من باب التسليم لم يأثم مع انك حكمت بلزوم التوقف
وثانيا بان المحرم ما يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة في ان الشبهة ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت مما قد يجره يفضي الى ارتكاب الحرام يكون
اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق صيغة النهي الظاهر في الالزام فتامل حتى يظهر لك ان
هذا اصوب الاجوبة ان لم يكن هو الصواب   واما عن ادلة الاحتياط فعن الرواية الاولى اولا بمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان اصابة الصيد علم اشتغال الذمة فكل منهم
فيجب العلم براءة الذمة ولا يحصل الا بالجزاء التام من كل واحد منهما فلا يجوز التمسك فيه باصالة براءة الذمة والحاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون لذلك الشيء فردان
ما هو بها يحصل البراءة قطعا وما به يشك في حصول براءة الذمة فانه لا اعلم خلافا في وجوب الاتيان بما يحصل به يقين براءة الذمة لقولهم عليهم السلم لا يرفع اليقين الا
بيقين مثله وغير ذلك ونحن نجوز التمسك بالاصل فيما لم يقطع باشتغال الذمة وهذا ظاهر وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من الرد الى الائمة والسؤال عنهم عليهم
صلوات الله وسلامه لان العمل بالاصل مع حضورهم والتمكن من سؤالهم بمنزلة العمل بالاصل في هذا الزمان من دون التفحص والتفتيش عن النص بل هو متحقق اولا
وهو غير جائز بالاجماع وعن الرواية الثانية اولا بمثل الاول عن الاول فان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل يقين البراءة الا بالتاخير حتى تذهب الحمرة وثانيا بان
الظاهر من قوله ع ارى لك الخ الاستحباب لا الوجوب وح يكون ذا الاعلى حصول البراءة بالتقديم ايضا وعن الرواية الثالثة لو لا الاغماض عن سندها فاولا بانه ليس من قبيل ما نحن فيه
لانه منصوص ولكن ورد فيه نصان متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس كما مر   تحقيق المقام يحتاج الى معنى الاحتياط وموارده وهو يتم بذكر مقدمات الاولى
الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا قال في مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو اوثق
له اي اوثق مما يخاف وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة ولا ريب في انه لا تفاوت في الوثوق بين عمل ما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع بحرمته احتاط في الفعل
او الترك وانما يتفاوت لو كان له ضرر في الفعل والترك عقلا او شرعا وكان احدهما ما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر ما يظن به ذلك او يشك فيه او كان عدم الضرر
في احدهما مظنونا وفي الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا قطعا او ظنا او احتمالا لانه احتياط في امره اذ اختار القطع او الظن على ما يقابله والاقل على الاكثر ولا يبعد
ان يكون في اللغة ايضا كذلك الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف قبل التبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل
حتى يظهر له بل هناك تكليف ليعمل بمقتضاه اولا وهذا التبليغ انما يتحقق بالقطع بما طلب منه او الظن به مع القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيء وما على
تركه من لم يبلغه نص او دليل معتبر اخر على حكم ذلك الشيء وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من حيث طريق الى الترجيح او اطلع على دليل ظني نهي على اتباعه نعم اذا بلغه
حكم مثل هذا الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين فهذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة الضرر الذي يتصور على ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه
اما دنيوي واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية اولا وايضا اما ان يكون تفوته مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول كمال للمتعبد له
والثاني كابطال استعداد النفس المستعدة للكمال واما الاخروي فهو اما العقاب والتعذيب او ما يؤدي اليه كحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب العقاب والبعد عن
درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروهات في الاخرة وهذا ايضا اما ان يكون عليه امارة اولا وليس الوضوح حصر المغفرة بل بيان افراده الرابعة الامر الذي لا يعلم
حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص او لتعارض الادلة وعدم الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية وبين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب
او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين منها او بين الوجوب وواحد منها وقس على ما ذكر في الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ليس الحلال البين
والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فانحصر المورد في الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها ولم المجتهدين [illegible] الا ما لا جمع اولوية ترك ما يحتمل

التحريم للادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بوجوب اجتنابه لمثل تلك الادلة وسبق الكلام في ادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك فقد مر
ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال الوجوب لما لم يكن مستندا الى وجوب الفعل والاحتمال التحريم مستندا الى حرمته عند هذه الطائفة ففعل مثل هذا الامر او تركه لا يكون
منه العقاب والتعذيب الاخروي كما ظهر من المقدمة الثانية مع ان الزام الفعل قد يؤدي الى الحرج كما قاله في وسائل الشيعة قال ره لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال
الوجوب بخلاف الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم تكليف ما لا يطاق اول الزوم ظاهر لان الاحتياط في مقام الوجوب في الفعل
وفي مقام الحرمة في الترك وفي ما يحتملهما لو كان مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا بالفعل والترك معا وهذا التكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان
الفعل يخاف منه ارتكاب المحرم الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب الواقعي وما يمكن ان يترتب عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد الاخروي لا العقاب والاولى اما
ان يكون وجودها او عدمها راجحا عند العقل في الفعل والترك واحدهما واما ان يكون بين وجوده وبين عدمه في احدهما والمراد بالرجحان ما يشتمل القطع والظن ولا شك ان في جميع
صور الشك ان الاحتمال لا يكون على المشكوك فيه امارة او يكون مع معارضها بمثلها وفي جميع صور الظن لا بد من امارة راجحة وظاهر ان الاحتمالات المتكافية مثل كون وجود المفسدة
مقطوعا به في كليهما او عدمه من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على الترك ولا العكس بحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير المتكافية كما اذا كان عدم الضرر في احدهما قطعيا او ظنيا
ووجود الضرر في الاخر مشكوكا فيه وكذا اذا ترجح وجود المفسدة فان كان في الترك حكم باولوية الفعل وان كان في الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله واما
اذا لم يكن كذلك فيحكم بوجوب ما لا ضرر فيه او مرجوح الضرر واذا كان الضرر بحيث يؤدي الى الحرج والضيق ليشهد بحكمه النقل ايضا كقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
وقوله ص لا ضرر ولا ضرار فمن حكم باولوية ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعله فرض المسئلة في صورة القطع او الظن بعدم المضرة الدنيوية او في صورة الشك الذي يكون عدمها
الامارة او معارضها بمثلها او فرضها مع قطع النظر عنها لان في هذه الصور يمكن ان يترتب على فعل المحرم الواقعي شيء كفرا او فوت منفعة وهو اما حصول ملكة تؤدي الى الهلاك ولا عليه
اذا اقتضت الى الجرأة على ارتكاب ما يعلم حرمته واما البعد عن درجة المقربين وان كان مع عدم العقاب واما الابطال للاستعداد على سبيل منع الخلو ولم يترتب على ترك الواجب الواقعي
واما عدم حصول كمال والبقاء على الاستعداد واما البعد عن النحو الذي سبق والعقل يحكم بان ما يترتب على الثاني اسهل مما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية الترك قال العلامة
في مبحث التراجيح من كتاب النهاية اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والاخر الوجوب فالاول راجح لان الغالب في الحرمة رفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها وفي الوجوب تحصيل مصلحة
ملازمة للفعل او تكميلها واهتمام الشرع والعقلاء بدفع المفاسد اتم ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى
بالترك سواء كان مع قصده او غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى كلامه رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل كاحاديث التوقف والاحتياط فاقل مراتبه الاستحباب
ولا يبعد ان الترك في هذه الصور مورد الاحتياط هذا كله اذا كان مقرونا بقوة ارتكاب الحرام الواقعي واما اذا لم يكن كذلك كما اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل اخر
على حرمته من غير ترجيح ودل دليل اخر على وجوب شيء وحرمته كذلك وقطعنا بشغل الذمة باحد الشيئين فحينئذ وان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعله لكن مع ترك
واحد منهما لا بد من فعل الاخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص من ارتكاب المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام في اربعة فراسخ والصوم والافطار
مع رؤية هلال شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم العقل والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله ع
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى
بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ونحوها اذ ترك الفعلين معا وفعلهما غير جائز فلا محيص الا بالعمل باحد الروايتين فان قلت يجب كلا الفعلين لان اشتغال الذمة
يقيني وتحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون احد الفعلين هو الواجب بالاصالة والاخر مقدمة لتحصيل البراءة الواجب عند الامكان قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال
الذمة المتخير باحد الامرين تخييرا لما قدمناه واما اشتغالها بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف فلا نسلم وربما نزعم ان الجمع هو الاحتياط ففيه ظاهر لانه الجمع

كلام

ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي فيعارضه اليقين بفعل الحرام الواقعي على هذا التقدير ولو كانت تحصيل اليقين بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن
اشتغال الذمة باحدهما تخييرا واليقين بالبراءة من التكليف يحصل بفعل واحد منهما وبالجملة الجمع اما ممكن في غير لزوم الحرج المنفي في الدين كالقصر والاتمام وفعل
الصلوتين واما ممتنع كالصوم والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول فعلى تقدير الجمع تحصيل القطع بارتكاب المحرم الواقعي وعلى تقدير فعل واحد
منهما يكون فعل الواجب وترك المحرم محتملا كما ان عدمهما ايضا محتمل بان يكون ما اتى به هو الواجب الواقعي ولا ريب ان العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الحكم
فيما فرض طريقين يقطع بالهلاك والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر وحصول الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع والنظر الى ما يختار منهما والشبهة لزوم الترجيح
لقلنا بالمساواة على هذا التقدير وان ترك الواجب لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل عند العقل وقد ظهر مما قررنا انه لا يجوز التمسك باحاديث الاحتياط
لوجوب الجمع واستحبابه لانه موقوف على كونه احتياطا حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله ع خذ بالحائطة وغيره وقد اتضح خلافه فتامل لان للمقام من مزال الاقدام
وقد يتوهم ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل بانهما يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه او استحبابه والجواب عنه ان التشريع عبارة
عن ادخال ما علم انه ليس من الدين او شك انه من الدين في الدين والاول لما لم يجد المكلف سبيلا مغايرا لسبيل صاحب الشرع وتعبد الله به والثاني لا يكون كما
هذا الحكم القديم انه لا يدري بل هو كذلك في الواقع ام لا ومن الظن انه قطع بوجوب شيء من طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان يأتي بكل ما يمكن ان يكون
مطلوبا منه فاتفق الجمع بين شيئين او ازيد مع احتمال ان يكون كل واحد هو المطلوب من غير ان يكون نفس الجمع مقصودا له ان يتعبد الله به لا يصدق على فعله التشريع
بالمعنى الذي سبق ولو فسر بغير ما ذكر فلا بد من بيان حرمته نعم لو علم قصد الجمع والتعبد به فلا بد ان يكون عند المكلف مأمورا به ولو على سبيل الاحتمال بان يكون
من الاوامر المشكوك فيها النوع من العبادة معلوم من الشرع والذي تراه هو كون الجمع مورد الاحتياط فيكون مندرجا تحت ما يدل عليه وانت بعد التامل فيما
قلناه لا يخفى عليك وجه التامل في كونه كذلك فتامل فان قلت لم جعل الشارع حكم المتحير التخيير ولم يجعل الترك لمجموع الفعلين مع انه فيه ارتفاع تبعات المرتكب
للعموم قلت على تقدير ان يكون في ترك الواجب الواقعي ولم يكن واجبا علينا تبعة اخروية لا ريب في تحققها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل استحقاق التبعة
او لكان محرما في الواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها كما اذا كان هو الواجب الواقعي فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا جعل حكم المتحير التخيير على ان في استلزام فعل
كل واجب وترك كل محرم للمنفعة دنيوية كانت او اخروية وكذا الترك للاول وفعل الثاني للتبعة كذلك مع عدم العلم او الظن بالوجوب والحرمة تاملا لان العقل
اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه يترتب عليه شيء يجده قسمين بحسب الاحتمال العقلي احدهما ما يترتب عليه نفع او ضرر دنيوي او ثواب او تبعة اخروية سواء علم الوجوب
والحرمة ام لا والثاني ما يترتب عليه شيء مع العلم بهما وتحقق كلا القسمين في الخارج هو الظن القوي فانا نجد فرقا ظاهرا بين من يوقف الله ولوجهه ولم يكن عالما
بوجوبها لا عقلا ولا نقلا ومن يرى الجدة مع الجهل بوجوبه وكذا بين من ترك الاول ومن ترك الثاني وبين من يصوم اول شوال مع الجهل بحرمة صومه ومن يأكل مالا
مع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر في الاول ومن يأكل محرما وربما كان في الاحاديث اشارة الى ما قلناه ولقد رايت لبعض الاتقياء يدخل دار من لا يحتنب الحرام
ويصلي على بساطه ولا يأكل له والحاصل ان تأثير البعض في النفوس مع الجهل بالوجوب والحرمة وعدم تأثير البعض مع الجهل كانه امر ظاهر فاذا تحقق هذا الاحتمال في
وفيه الشائبة من الريب تحقق في الثانية الاخروية فيمكن ان يكون المحرم في جميع ما هو من قبيل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام الذي لم يرخص الشارع
في تركه مطلقا من هذا القسم الذي لا تبعة في ارتكابه مع الجهل والتردد في حرمته لا يقال على ما ذكرت يمكن ان يقال يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة من القسم الثاني الذي
لا يترتب على فعله ولا على تركه فائدة او تبعة مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت ان الاحتياط في تركه لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من القسم الاول
وهذا الاحتمال يكفي للاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما نحن فيه من القسم الاول يكفينا للحكم بالتخيير لانا بعد بيان المسألة فيما جعله الشارع تبعة الكلام في المحتمل

الوجوب والحرمة وهو اقسام الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد للاحتياط عقلا ونقلا فى جنب الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا وتركه موجب لفوت ذلك
النفع قطعا وللتبعات اللازمة لترك الواجب لو اتفق احتمالا والعقل باولوية فعل ما هو كذلك واما النقل فاحاديث الاحتياط تشهد له واحاديث التوقف التى فيها التقسيم
الى الامور الثلثة تشتمل تركه لان فعله لم يكن شبهة قطعا بل هو داير بين قسمين من اقسام الحلال البين ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة رجحان
التوقف وهو الترك والاجتناب عما يكون فى الفعل والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف فى المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال فى الفوائد المكية
ولم نقل احد ايضا بوجوب الاحتياط هنا ولكن مستحب حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب والتحريم ثم قد حكموا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التحير فى نوعها
كالقصر والاتمام والظهر والجمعة وصلوة الوليمة الى اربع جهات وظاهر كلام المحقق به فى الاصول يدل على خلافه وادعاه فى الاجماع كما سنقله انتهى لا يقال ان حصول النفع
فى فعل مثل هذا الامر وفوته فى تركه اذا كان قطعيا يكون التارك المتضرر بفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل والنقل
جوزا تفويت المنافع القطعية والا لكان هناك مستحب عند العقل والشرع اذ لا شك فى ترتب المنافع على المستحبات مع الرخصة فى تركها نعم المنفعة التى يستلزم
فوتها مفسدة هى التى توجب العقل والنقل تحصيلها بل رفع المفسدة هو الوجوب فى الحقيقة وهذا لو ثبت ما قلنا من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد
يستدل على وجوب الفعل عقلا فى هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يقبح عند العقل ارتكابه فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا
والجواب عنه انا لا نسلم ان الترك محتمل للضرر ان اريد بالضرر الدنيوى اذ المسئلة انما وضعت على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب بما عرفت انه يقبح الامر البيان الواضح
للمكلف بحيث يقطع عذره ولو سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلم بل القدر المسلم هو اولوية الاجتناب عنه هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند العقل بالضرر والظن به ولم يكن بعذر
يشتمل فوت المنفعة فالعقل يحكم بالفوات فى ترك بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد جوزا تفويت المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثانى
المحتمل للوجوب والكراهة والاحتياط فى الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لكونه لا تبعة فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون احاديث
الاحتياط دالة على اولوية الفعل او لزومه على اختلاف المذهبين فى الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة وامره ظاهر وليظهر من حكم هذه الاقسام حكم ما ادام بعضهم
الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقى الاقسام كالمحتمل للتحريم والكراهة وكذا الاستحباب الى اخر الاحكام
بحالة العقلية مثلا نقول فى المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط فى الترك لكن فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة ولو قيل بالعكس
فالعكس ولو تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم فى الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق فى رسالته المعمولة فى علم الاصول
المسئلة الثالثة العمل بالاحتياط غير لازم وصار امن الى وجوبه وقال امرنا من اشتغال الذمة بكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب
فى الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلاث احتج القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك
الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا باليقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله
فى مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثانى ان نقول البرائة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها
الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان نأخذ بما حصل الاجماع عليه فى الطهارة
ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها ولو سلم فقد عرفت ان الامام من اثبات
امثال هذه المسائل باخبار الاحاد وبان الاثقل اذا كان مورد الاحتياط كيف يكون الزامه الزام مشقة لم يدل عليه الشرع مع وجود روايات الاحتياط لم يكن

٣

بل بالحقيقة التى يسير له الحكم الى موضوع اذ يتحد معه بالذات ولو بغايره بالصفات لقيد ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا ولى الى عدم
انتشاء عنه المذكور اذا تغيرت ملته وتارة بان يستحيل الحكم ان شاء وكذا الاصل ان الحالة التى ادعى الشى ونفسه كان عليها انا يعمل بها ما لم يظهر
يخرج عنها وقد ظهر فى محل النزاع بيان ذلك الموضوع انه تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد
فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير ما ورد فيه خطاب مخزون عند اهل الذكر فعلم انه ورد فى محل النزاع احكام لا نعلمها بعينها
وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بحصر المسائل فى ثلاث بين رشده وبين غيه اى مقطوع به لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب
التوقف فى الثالث انتهى كلامه بالفاظه يعنى بانتفاء الحكم المعلوم اولا فى الزمان الثانى فلو لم يظهر لزم ظهوره الخ فى الواقع
وان لم يصل الينا فلا يلزم عدم جواز العمل بمجرد ذلك وهذا الظاهر وزوال الحكم المعلوم ظاهرا وبالنا فدليله لا يفيد ولا يخفى عليك ضعف
هذين الجوابين اما الاول فلانه ظاهر لمن مورد الروايات لعدم نقض الشك لليقين انه هو اذا انعير وصف الموضوع بان يعرض له امر يجوز العقل
رفعه به كالنفقة والخفقتين للوضوء وظن اصابة النجاسة لطهارة الثوب ولبس الدم الثوب ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف
الموضوع فى هذه المواضع يمكن ان الاخبار المذكورة حجة عليه والا فنحن لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجوده فى وقت وتجدد فى وقت
اخر او امر يجوز العقل ان يكون رافعا للاول لا فيما ترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم مترتبا على المركب من الموصوف جميعا
ثم زالت الصفة فى الوقت الثانى فانا لا نحكم ببقاء ذلك الحكم فى وقت الثانى وهو ظاهر واما الثانى فلانا لا نسلم انه داخل فى الشبهة بل
هو داخل فى البين رشده لان الاخبار ناطقة بان الحكم الباقى باق الى ان يعلم زواله ولا يزول بالشك وهذا اظهر ما قيل
هذا الكلام كلام هذا الراقى وهذا الكلام حق متين وقال هذا الفاضل فى الفوائد المدنية فى اغلاط المتاخرين من الفقهاء بزعمهم
عملهما كثيرا منهم زعموا ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك ابدا وانما تنقضه بيقين اخر جار فى نفس احكامه تعالى ومن جملتها انه بعضهم توهم ان قوله
ع كل شى طاهر حتى تستيقن انه قذر يعم صورة الجهل بحكمه تعالى فاذا لم نعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة نحكم بطهارتها ومن المعلوم ان
مرادهم ع ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم واللبن والجبن مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى تعلم انه نجس
وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه فقد علم انتهى كلامه ولا يخفى عليك ما فى كلامه
فان قوله ع كل شى طاهر حتى تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة او بانه فى الشرع هل هو طاهر او نجس مع ان الاول
يستلزم الاثم للجاهل فان المسلم اذا اعار ثوبه للذمى الذى يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذى هو مظنة
النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه فى الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعى مع انه قرر ع اجرائه على قاعدة كلية بان ما لم تعلم
نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجهل بحكمه تعالى اذا كان ناشيا للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يمكن
اقامة دليل تام عليه وايضا قد عرفت مما مر فى القسم الثالث ان الطهارة فى جميع ما لم يظهر خروج عنها قاعدة مستفادة من الشرع وايضا فرق بين نطفة
الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها مما كلها طاهر فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذى النفس ومنها نجسة وفى الجميع يحكم بالطهارة فيما اذا
وقع الشك فى بول الفرس هل هو طاهر او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام فى الحلال والحرام فان قلت قوله ع كل شى طاهر حتى
تستيقن انه قذر ظاهر فى جواز البناء فى جميع الاشياء على الطهارة الا ما تعلق بالنجاسة من غير فحص المعارض مع ان البناء على اصل الطهارة الا بعد الفحص لا يمكن

ثم المسائل الاجتهادية التي يحتاج فيها الى الفحص عن عدم المعارض وايضا على هذا يلزم معذورية من صلى مع البول مثلا جاهلا بانه بول غير ماكول اذا جهل حكم البول فيجب ان يكون الكافر الحديث معذورية اي جاهل باصابة النجاسة او بدنه او كونه كذلك للمعذورية الجاهل مطلقا قلت اولا ما يمكن الالتزام معذورية الجاهل بالنجاسة مطلقا من غير فحص لهذه الروايات وثانيا بالالتزام معذورية من سمع الحكم مثل نجاسة البول ولكن لم يصدق به حينئذ يلزم الفحص حتى يظهر عليه الحكم الواقعي ولو لم الاطلاع لعدم الفحص فان مقتضاه الجاهل بالنجاسة مطلقا اذا كان غافلا عن الحكم بالكلية عدم معذورية الحكم بالطهارة وبابا بان ظاهر هذا الحديث ولئن اتفق عدم وجوب الفحص مطلقا الا انه يحقق بما دل على لزوم الفحص عن المعارض في حق المجتهد في نفس الحكم حتى يكون له الحكم بالطهارة ورأي مالتزام لزوم الفحص سواء جهل باصل النجاسة او باصابتها اذا كان موجبا للجهل بحكم الله لازم فقبيل الاجتهاد في علم الظن النجاسة لا اعتبار به شرعا لا يلزمه الفحص عن ثبوته هل اصابة النجاسة اولا وقد دل عليه بعض الروايات وفيه لم يعلم ذلك وظن نجاسته ثوبه لا يبعد ان يقال انه يلزمه السؤال والفحص عن انه هل ورد الشرع باجتناب مثل ذلك ولا لانه مجتهد واعلم ان الشهيد الاول قال في قواعده الثاني على الاصل وهو الاستصحاب بسبق ادلته اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او الزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في مواضع النزاع كما يقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت معارض والاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثاني في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك ان القسم الاول وقد مر مفصلا انت اذا تذكرت ما اسلفناه من اول الشروع المص في ذكر الادلة العقلية الى هنا استغنيت عن بيان ما ذكره المص الى آخر المبحث وعرفت انه لم الثاني ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب لكن لا يبعد في قوله استصحاب حكم ثبت شرعا وتقييد الثبوت بالشرع غير ظاهر لعموم ادلة الاستصحاب مع انه فتامل لكن لا يقال المص على هذا لا فائدة في تقييد الحال في قوله انه ليس استصحاب حال الشرع بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال والرابع فهو محل البحث في هذه عن الاستصحاب لانه ان كان اجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يكون الاستصحاب ما قد يستدل في بعض المسائل هذا الحكم ثابت بالاجماع والاجماع انما هو الى هذا الوقت الخاص فلا دليل عليه فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير متنع فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه هل هو محدود الى وقت او حال او هو مطلق غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولا يخفى تحقق الخلاف في وقت اذا كان متن المجمع الاجماع غير محدود ولانه يصير حجة على المخالف ثم اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للعامة واما الخاصة فمعظم اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما في ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب يشهد بذلك شرح الشرائع للشهيد الثاني وقد صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره في مواضع منها في قاعدة اليقين وينسب للشهيد الثاني اختياره في تمهيد القواعد الى اكثر المحققين حيث قال فاعلم ان استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان اذا كان الاجماع حجة لانه كاشف عن قول المعصوم عم فالخلاف لا يصير بمنزلة الاجتهاد في مقابلة النص بل ينبغي ملاحظة الحكم المجمع عليه كما افاده وان كان حجة بنفسه فالخلاف يرفعه ويجيء كما سبق في قول الوالي التلازم بين حكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين وتحقق احدهما فانه

يدل على تحقق الحكم الآخر والتلازم قد يكون مستفادا من الشرع كتلازم القصر في الصلوة والافطار في الصوم في السفر المستفاد من قوله عم اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل كما يقال ان الامر بالشيء في وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بضده في ذلك الوقت بعينه والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا ايضا وهذا القسم مما يتوقف حكم العقل فيه على ورود الخطاب الشرعي ويندرج فيه امور بحسب الظاهر فنحن نذكرها ونبين ما هو الحق في كل منها مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته او لا والتفصيل بالتلازم مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل به اذا كان المقدمة سببا لا غير وقيل به اذا كانت شرطا شرعيا لا غيره انهم قسموا الواجب الى مطلق ومقيد وقالوا المطلق هو الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والواجب المقيد هو الذي قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده والمراد بالوجوب اعم من الوجوب بنفسه ومن الوجوب من حيث هو معتبر في نظر الامر كالصلوة ولكن جاز وجوبها مع عدم الطهارة ولكن وجوبها من حيث هو معتبر عند الشارع لا يمكن بدون الطهارة وقسموا مقدمة الواجب الى مقدور وغير مقدور ولا شك ان الواجب بالنسبة الى مقدمته الغير المقدورة واجب مقيد لاستحالة التكليف بما لا يطاق والمقدورة قد يكون سببا وقد يكون شرطا عقليا او عاديا او شرعيا اما السبب فقد يكون عقليا يستحيل تخلف المسبب عنه وقد يكون عاديا يمكن التخلف كالمعجزة الخارقة للعادة وعرفوا السبب بانه الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته والشرط بانه الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط فان لم يكن وجود المشروط ممكنا بدونه عقلا يسمى عقليا او عادة يسمى عاديا وان امكن ولكن الشرع طلب عدمه معتبرا عند الشارع يسمى شرعيا فالسبب كالدلوك لوجوب الظهر وكالقعود للكون على السطح وكالاطعام للاشباع والشرط العقلي كالحركة للحج والى دركه في غسل الرأس لحصول العلم بغسل الوجه كالقاوة والشرعي كالوضوء للصلوة ولم يتوضوا المحلل الناقصة لما وراء الحملة التامة كرفع الاثر والمعد والظاهر انهم ادرجوه تحت الشرط واعتبر بعضهم في السبب انه كان من افعال المكلف لان يكون فعله اختياريا بما يتعلق به القدرة ابتداء وسوقا يتعلق بالمسبب الذي هو فعل توليدي لا يتعلق القدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان ههنا خلافين احدهما في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه ويعبر عن البحث بان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته ام لا وبان في ايجاب في المقدمة هل هو ايجاب المقدمة ام لا والتفصيل بالوجوب مطلقا سببا او شرطا شرعيا او غيره وهذا هو المشهور وقيل بالوجوب في السبب دون غيره ذهب اليه الواقفية لبعض المتأخرين ولم ار السيد المرتضى ره وانكر هذه النسبة صاحب المعالم وتبعه اكثر من تأخر عنه من الافاضل وقالوا الظاهر عدم ثبوتها لانه نص لم يتعرض لهذا الخلاف في تصانيفه المشهورة كالذريعة والشافي وانه تعرض للخلاف الثاني كما سنذكره الشيخ وكانهم لم يتأملوا في كلامه وزعموا انه تعرض للخلاف الاول فنسبوا اليه هذه النسبة وقيل لعدم مطلقا وليظهر من بعضهم ان هذا محو واضافا لم يذهب اليه احد لنقل الاجماع ووقع على خلافه وكانه لم يعتد بالمخالف والاوكلام المنهاج على ما نقل صريح في انه مذهب لبعضهم حيث قال وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا وقيل يوجب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وذهب ابن الحاجب الى الوجوب ان كان شرطا شرعيا وفيه غيره ولبعض شراح كلامه فهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما والخلاف الثاني في ان الامر هل يطلب باللفظ متعلق الشيء له مقدمة هل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا والمشهور ان الخلاف ههنا على وجهين الاول ان التكليف مطلقا بحسب الواقع بالنسبة الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره

قيل وهذا مذهب اكثر المتقدمين والمتأخرين الثاني انه مطلق والواقع بالنسبة الى السبب وغيره بل النسبة الى غير السبب محتمل للاطلاق
والتقييد وهذا مختار السيد ره مثلا اذا امر بالصعود الى السطح من غير تقييد باتفاق وجوب نصب السلم فمن يقول بالاول لا يقول بتحقق استحقاق
العقاب والذم لو ترك النصب والمشي والصعود اختيارا سواء لوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا نعم من يقول بالوجوب يقول بتحقق عقاب
احدهما على ترك النصب والثاني على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك النصب ومن لا يقول به يقول بتحقق عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول
بالثاني يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجوب نصب السلم من المكلف ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا لان الواجب
على هذا الفرض مقيد فقوله اصعد بمنزلة قوله ذلك فكما العقاب مع عدم اتفاق وجوب النصاب لنا فكذا الاعقاب هيهنا الا مع اتفاق وجوبه النصب
وكما لا يجب تحصيل النصاب فكذا النصب السلم ايض حجة المشهور في هذا الخلاف هي ان المولى اذا قال لعبده اشتر اللحم من غير تقييد في اللفظ باتفاق
وجود الماء ولا قرينة على ذلك التقييد وذكر ان الشراء متوقف على المشي وكان العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يشتر عد عاصيا وعند معاقبة السيد بالاجماع
اعتذر بان اللفظ كان محتملا للاطلاق والتقييد ولم يظهر احد الطرفين عندي لم يقبل عذره ودفعه العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق لو افهم من
اللفظ وارادته منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له ولغيره احتمالا مساويا لما ذموه ولقبلوا عذره لعدم اتفاق المشي واحضار الماء واحتج السيد
بان الواجب بالنسبة الى المقدمة قسمان مطلق ومشروط فالثابت المعلوم من الامر مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق والمقيد ولا دلالة للعام
على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم على التقديرين ولهذا حكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة و
السبب فمحال لنا لو وجب علينا السبب شرطا اتفاقا وجهه لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب وتحقق البتة ولا يعقل التكليف به وليس كذلك مقدمات الافعال اذ يكون
لنا بكلفنا القتل او شرطا لنكون قد تطهرنا كامر في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين والجواب اما اولا فلانا لا نسلم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب
المطلق للدليل الذي ذكرناه وقد تواله غاية ما ادى دليلكم هو كون الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة وترجيح الظاهر على الاصل مقصور على مواضع
معينة لا يتعداها وجوابه على ما اداه بعض الاعاظم انه يطلق على معنيين احدهما ما يحصل به الظن بشهادة قواين الاحوال والثاني اللفظ الذي يسبق
منه المعنى الى الذهن ايض ويتبادر منه ولم يكن بنافيه وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايض ولا خلاف بين الائمين بالعمل بظواهر الكتاب
والسنة في تقديمه على الاصل وانا نتجه ما ذكرتم في الظن بالمعنى الاول فظهر لك انسهما انما تستعمل الفاظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام في
المسئلة انما هو فيما يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد لانه يدعي الاشتراك بين الاطلاق والتقييد ونحن ندعي الظهور في الاول فهو اسلم
الظهور يتم مطلوبنا ولا الظن هل هو يقدم على الاصل ام الاصل يقدم عليه فكلام خارج عما نحن فيه فتظهر ما تلوناه عليك ان المسئلة على هذا الخلاف فانا
نكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى الظهور في لفظ والقطع بوجوب العمل بالظن من جانب ودعوى الاشتراك من الامرين ومنع العمل على هذا
التقدير هذا حاصل الخلاف الثاني حجة وجوابا وانا قدمناه لان المصنف لم يتعرض له ولا الكلام في الخلاف الاول المشهور فنقول لا خلاف في ان مقدمة
الواجب التي كلامنا فيها لا بد منها في تحقيق الواجب اذ لا معنى لكون الشيء مقدمة الا هذا المعنى فينبغي ان يكون النزاع في معنى امر فهو ان لفظ الامر
يدل على وجوبها دلالة التزامية بينة ولا ان وجوبها يستفاد من وجوبه عقلا ولا بد النظر الذي يعتمد من اهل التدقيق ثم ان معنى وجوبها المستفاد
من وجوبه عقلا هو اما كونها متعلقة اصالة الخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون الامر بالكون على السطح مثلا امرا بالشيئين الكون ومقدماته من نصب و
اوكونها مطلوبا ضمنا بالذات كالكون في المقدمة كذلك او ترتب ذمين او عقابين على تركها مع تركه او ذم او عقاب واحد ولكنه على تركهما لا لتركه او عقاب

اوكونها

او كونه تركها مستقلا على مفرد او كونها متعلقة للخطاب وبإرادته ومطلوبة ضمنا بالتبع بمعنى ان العقل او الاحاطة الشيء الذي يتعلق به الخطاب للايجاب بالاصالة وكان
مطلوبا بالذات يحكم بان جميع ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء في نفسه او وجود المعتبر عند الامر لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة وموقوف عليه ولا يبعد من الامر الاذن
من حيث هو وان كان في نفسه مباحا مأذونا او قبيحا محرما لانه يجوز ان لا يكون فيه شيء من جهة مرجحة لفعله على تركه في نفسه والاصل هذا كون مباحا عند الامر ومع ذلك
لا يجوز منه الرخصة في الترك من حيث هو وسيلة الى مطلوبه ومراده الحتمي وكذا يجوز ان يكون شيء مباحا في نفسه مطلق الترك عند الامر ومع ذلك لا يجوز له الرخصة في الترك
من حيث هو مقدمة للواجب عند الاتيان الغيرية على الفعل ورفع ايجابه وكذا يجوز في مثل هذا الواجب التبعي ان يكون يلتفت اليه مشعورا به وان يكون مغفولا عنه
ولا يكون مرضيا عند الامر ولكن يكون مكروها غير ملائم لطبعه اذا عرفت هذا الحجة فاعلم ان دعوى اللزوم البين ينبغي ان لا يلتفت اليها ولو ان ثبوت المعالم ظاهره
فيها لا تجوز بها على احد كيف وما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة الاراء وهو استدل على عدم وجوب غير السبب فقال اولا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجاب
لواحد من الثلاث وهو ظاهر انتهى وانت تعلم ان دعوى ظهور عدم دلالة الالتزامية انما يصح اذا ادعى الخصم اللزوم البين ولا غيره فليس عدمه ظاهرا بل انه غرض
فبعد الدلالة الدقيقة والنظرات الطويلة ويمكن ان يكون قد توهم منه الدعوى هو التعبير بين الذين اشرنا اليهما لان مثل هذا التعبير ملازم اللزوم البين و
من هذه الدعوى وجوابها ان الخطاب الكلام الموجه الى الغير للافهام متعلق بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به للامر المخاطب لا يجوز ان يتعلق به خطابا
لاصالة لان معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب اراد افهام المخاطب مدلول خطابه ولو كان معنى الشيء ثابتا ومن لا شعور له بالشيء كيف يمكن ان يريد افهام الغير وكذا
دعوى لزوم كونها مرادة ومطلوبة بالذات من طلب وارادة ذي المقدمة بمعنى ان العقل بعد ملاحظة كون ذي المقدمة مطلوبة بالذات يحكم بان من طلبه كذلك فقد طلب مقدمته
ايض كذلك قطعا وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به يمكن ان يكون قبيحا معلوم القبح عنده من طلب المقدمة بحيث لو كان مشعورا به لرجع عن طلبه في المقدمة لاجله
ولا شيء من الامور المطلوبة بالذات كذلك وايض قد يكون مع الشعور غير مرضية عند الامر بل مكروهة لديه غير ملائمة لطبعه حتى ان الامر لو جوز صدور ذي المقدمة
من غير اتيان بمقدمته ولو بطريق خرق العادة لمنع المأمور من اتيانها وما هو كذلك انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات او لا يكون تركه مستلزما للذم والعقاب
بنفسه والمطلوب بالذات يكون تركه مستلزما لهما بنفسه ولا دعوى ترتب الذم والعقاب بنفسه على تركها اذ علم انهما لا يترتبان الا على الشيء القبيح في نفسه واما
من حيث الاطاعة والعصيان في الطريق لمنع الخلو فيهما لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان ولا ذم واحد على تركهما الا للقبح ولا للعصيان ولا يحكم
العقل ايض بلزوم عقابين او عقاب واحد على تركهما اذ لا سبيل الى لزوم شيء منها او تركها من جهة الشرع وليس هناك دليل دال على ان الشارع امر بعقابين
ولا يمكن اثبات ترتبهما الا على المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير ان يكون المراد لوجوب المقدمة ترتب العقاب عليها في نفسها فلا يمكن اثباتها به واما عدم
لحوق الذمين ولا الذم على تركها للقبح فلان كون الشيء مقدمة لشيء حسن لتحقق ما عليه المدح وتاركه الذم غير مستلزم لكونه في نفسه ايض كذلك مع قطع النظر عن
كونه وسيلة الى ذي المقدمة والقول بقبح تركها انما يكون لاستلزام تركه ما هو حسن في نفسه ولا استلزم الفاعل لا يذم بسبب حدوث قبيح واحد بين متغايرين اول
هذا حاصل ما نقل عن رسالة الاستاد الوحيد التي الفها في تحقيق هذه المسئلة وفيه تأمل لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا للاستلزام المذكور يكون هناك
قبيحان فيلزم ذمان وكون جهة القبح واحدها غير متعلقة بشيء وفي الاخر متعلقة به لا يعبر بسبب لوحدة القبح ويمكن ان يكون كلامه مبنيا على منع ترتب
الذم على كل قبيح ولا ان المسلم ترتبه على ما هو قبيح في نفسه لا على ما هو قبيح لاجل استلزامه للقبيح في نفسه ولا ريب ان القبيح في نفسه على هذا الفرض واحد وهو ترك
ذي المقدمة اقول ويمكن على هذا منع كون المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما ترتب على ارتكابه الذم وترك المقدمة لا يترتب عليه الذم ولو كان
مستلزما لترك الواجب الذي يترتب عليه الذم اتفاقا والشاهد على ذلك ان ترك الواجب لازم لترك كل مقدمة مقدمة بمعنى ان ترك كل واحد منها علة لتركه

ومستلزم اياه فاذا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة فترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض فلزم ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة ثالثة
وترك ما فعل فلزم ايضا ترك الواجب فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم لكان تارك ذي المقدمة ليذم العقلاء ذلك المكلف على ترك كل مقدمة مقدمة
او على ترك المجموع مرة وعلى ترك البعض معين مرة ثانية وعلى ترك البعض الاخر ثالثة مع انا نريهم يذمونه ذما واحدا على نسق واحد في جميع المراتب وليس هذا
الا لان تارك ما يستلزم تركه لترك الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المستحق باتفاق العقلاء لا يجوز رجوعه الى ترك المقدمة دون الواجب لانه
لو كان كذلك لما كان ترك الواجب باعث للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا ولا ترك مقدمته مستلزم للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان
قبحه هناك انما كان لاجل استلزامه للقبيح فلا يكون قبيحا مطلقا ولا الذم والعقاب على تركها لكونه عصيانا فهو ايضا منتف اذ لو كان تركها عصيانا
يحكم العقلاء على ترك مقدمات كثيرة بعصيانات لعددها وقد مر انه ليس كذلك ولا كون تركها مشتملا على المفسدة فان كان المراد بالمفسدة ترك الواجب
الاصلي اعني ذي المقدمة الذي يفوت مصلحته وهو مصلحة فهذا نقول به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة الواجب لا ما يتحقق مصلحة الواجب الا بفعله ويفوت
بتركه وان كان المراد غيره فلا نفهم منها شيئا لان ترك مقدمة مشتملا على مفسدة كذا وكذا ولم يدع احد ايضا فلم يبق الا الاحتمال الاخير فاصله انه
يوجب ويلزم ويطلب شيئا ارادة حقيقية ويقصده قصدا بالذات فهو بحيث لو قيل له ان المقصود ذو مقدمات لا يتحقق هو الا بها ولها لوازم لا تخلف
عنه فهل تفعل تلك المقدمات وهل انت راض بلوازمه لقال نعم انه لو وجد الا بها ولا ينفك عنها ولا رخصة منه في ترك ما يتوقف عليه مقصوده
الحتمي ولا نبالي فيما ان لم تنه عن المقدمة او غير ذي المقدمة لو قيل له ان بعض تلك المقدمات او اللازم فيه ايضا مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول
لم يكن الى شعور بان المطلوب ذو مقدمات ولوازم ولا بتلك المقدمات واللوازم ايضا فاذا كان الامر على ما تقولون فلا تفعلوا فهذا بالنسبة الى من يكن
في حقه الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات الفعل ولوازمه فكونه مريدا لها وطالبا لها ايا ها بالتبع ظاهر فظهر ان غاية ما يلزم على هذا الاحتمال
ان يكون الواجب على قسمين قسم يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة وقسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب
بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموعة لما مر ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول معصوم عليه السلام
في اقوال المجمعين والاول مذهب اكثر القدماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها لضعفها كما يقال على تقدير عدم وجوب
المقدمة يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة كان تكليفا بما لا يطاق والا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو محال وهذا
الدليل عمدة ادلتهم يدور عليه اكثر ادلتهم لا يخفى ان المستدل بهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب بالاصالة فلا ينتهض على قوام يقول
بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يمكننا ان نقول على تقدير عدم وجوب المقدمة بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر
انهم ما كانوا ملتفتين الى ان الوجوب قسمان كما ذكرناه بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة فظنوا ان ما ليس بواجب لا بد ان يكون جائز الترك وعند
الامر الموجب وبناء هذا الدليل واساسه على هذا النظم واما نحن فنقول اذن الامر الموجب في ترك مقدمة مطلوبه الحتمي من حيث هي مقدمة له يناقض
طلب الحتمي ثم لو اذن وترك المكلف المقدمة لاجل اذنه فعاقبه على فوت الواجب منه لذمه العقلاء وليس هذا الا لانهم يرون ايجاب ذي المقدمة
مستلزما لايجاب مقدمة بمعنى الزامها على المكلف وان اباحتها مستلزم لاباحته والجواب ان هذا الواجب لا يخلو اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول
فان لم يضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته كالحج في المحرم فنختار عدم بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا قلنا نعم يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج مثلا في غير ذي الحجة ليس واجبا فان قلت نحن نقول

فمن استطاع للحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلدة بعيدة لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة ولم يجب عليه الحج في هذه السنة
يلزم تكليفه بالمحال عادة والا يلزم خروج الواجب في وقته عن الوجوب قلت لما كان وقوع الحج في هذه السنة في وقته محالا عادة فالتكليف به حينئذ في
الى التكليف بما لا يطاق فيما بعد فنختار عدم بقاء التكليف حينئذ وليس الا خروج الواجب بعد وقته عن الوجوب ولا استحالة فيه بل يتحقق الاثم حينئذ ولئن
كان الوقت موسعا ولم يكن الواجب موقتا فنختار بقاء التكليف وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد اجاب صاحب
المعالم عن هذا المذهب توضيحه هو انا نختار بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور لان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا والذم يتعلق به
التكليف والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته لغم لو فرض له الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة
ترك الواجب اذ ليس المقدمة علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يصير ممتنعا ولا يلزم هذا المكلف المختار للترك ممتنعا ولا يقال وللتكليف به
والحال هذا انه تكليف بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت قدرة المكلف اصلا وبالجملة كما ان الواجب بالاختيار لا ينافي الاختيار
فكذا الامتناع به لا ينافيه ولا جواب المص فحاصله انه بعد ترك المقدمة اختيار الاخلو الا انه يمكنه الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل والاتيان
بالمقدمة ثم بالواجب ولا فعلى الاول نختار بقاء التكليف وليس الامتناع بسبب الاختيار علة للتكليف بما لا يطاق كما مر كيف ولو كان كذلك لم يتحقق
عاص لانه باختياره الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما هو في الواجب الموسع او غير الموقت وعلى الثاني نختار عدم التكليف لانه بعد ما ترك المقدمة حينئذ
صار الواجب مقيدا او الواجب المقيد لا يكون مكلفا به عند عدم حصول المقدمة مثلا اذا كنا على مسافة عشر ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة
فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو مقدمة له لا مطلق بل المشي الذي لو حصل يتمكن المكلف من اتيان افعال الحج في اوقاتها وهو الذي يكون مبدئه هذا
اليوم الثامن والعشرين من ذي القعدة مثلا فاذا تركناه في هذا اليوم ففيما بعده لا يمكن الاتيان بمشي يكون مبدئه ذلك اليوم لاستحالة اعادة المعدوم
ولئن شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي مطلق وبالنسبة الى الزمان مقيد لانا امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك زمان لو مشى المكلف فيه الى
مكة ادرك الحج وبعد مضي ذلك الزمان لا يتحقق الشرط فلا يجب الحج ولكنه يلحقه الاثم اذ يصدق عليه انه ترك الواجب لترك المقدمة التي ترك
كانت تحت قدرته وهو المشي حين حصول ما ليس تحتها وهو بقاء الزمان المعين والتحقيق ان التكليف لما كان عبارة عن الطلب الذي
يكون الغرض منه حصول المكلف به في الواقع بحيث لو علم المكلف او الامر ان المكلف لا يأتي بالمكلف به اما لا باختياره ترك الامر ما كلف فالحق عدم تأثيره في
اختيار المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك الوقت المضيق والموسع وما لا وقت له اذ يقبح في العالم بعدم وقوع شيء البتة ان يطلبه طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة
عن الطلب الذي يكون الغرض منه الابتلاء والاختبار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج ما بالقوة من قبول التكاليف وعدمه الى الفعل ويترتب
على كل منهما اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة وعروض الامتناع
اذا كان للاختيار مدخل فيه كما نحن فيه من ترك المشي لا يجعله التكليف بما لا يطاق وكان صاحب المعالم ومن تبعه لما كان نظر جميع الى هذا التحقيق
وله الى المعنى الثاني بالنسبة الى التكاليف الشرعية لم يفصلوا كما فصل المص وكانه هو الصواب لان لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يرجع الى طائل
فتأمل على انه يمكن ان يقال ان الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا اذا تركها المكلف فتأمل بان يقال على تقدير وجوب المقدمة لو تركها فاما
ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف بما لا يطاق كما لزم عند عدم وجوبها لان ترك
المقدمة يصير الفعل غير مقدور ولم يتفاوت الحال لوجوبها وعدمه لان حكم الشارع بان المقدمة واجبة لا يؤثر في الفعل الذي ترك مقدمته فصار غير مقدور

كما وضت نعم يقبح العقاب على ترك الفعل في الامر على تقدير اذنه في ترك المقدمة من حيث هي مقدمة ولا يقبح على تقدير الايجاب وانتفى هذا في التكليف بما لا يطاق
واستدل ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الآتي بالمشروط آتيا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فيلزم خروج الشرط
الشرعي عن كونه شرطا والجواب منع الشرطية لان المتأخر عن الشرط لا آتيا الا بالفعل المشروط فليس آتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط لفوت
وصف المتأخر في المشروط وهذه المسئلة بادلتها في الطرفين مذكورة في كتب الاصول كالمعالم وغيره اما لاستناد الكل ووجد الغم على
ما نقل عن الرسالة بان المختار ان الآتي بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام المأمور به ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المأمور به نوعا خاصا من
الماهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصية وينتفي الماهية المخصوصة وح يكون الشرط ما يتوقف عليه حقيقة المأمور به
ويكون نسبته الى المشروط به نسبة الشرائط العقلية الى المشروطها عقلا والفرق ليس الا ان تحقق المشروط هناك بدون الشرط غير جائز
عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصية المعتبرة شرعا وليست هناك كذلك ونحو هذا الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب لاحدهما دون الآخر فالفرق تحكم وتجليه
اذا امر الشارع بالصلوة مثلا ولم نخاطب بالخطاب الوضعي المذكور كان تمام المأمور به حقيقة الاركان المعينة من غير خصوصية امر ثم اذا خاطب بخطاب الوضع
الدال على ان الطهارة بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمأمور به في الخطاب الاول حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المختص بكونها صادرة عن المتطهر ولا يلزم
وجوب الطهارة اذ هي ما يتوقف عليه عند المستدل ولا يلزم ايضا ان تكون الخصوصية واجبة عليحدة اذ ليس الواجب الا الطبيعة المتقيدة بهذه الخصوصية
فاذا امرنا بالصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان تكون طبيعة الصلوة واجبة على حدة وكونه ظهرا واجبا آخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة في الخارج
او متعلقة الاجزاء في العقل ولا عقاب بازاء كل واحد منها وبالجملة اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة كان العقاب على ترك الصلوة
الواجبة المخصوصة بالخصوصية المذكورة لا على ترك الوضوء اصلا الا على القول بتحقق العقاب على ترك المقدمات مطلقا واعترض عليه بانه قد ثبت ان التكليف
بالمسبب تكليف بالسبب ولا شك ان الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهر عبارة عن افعال معينة مع هيئة اعتبارية لا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها
فيكون التكليف بالصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة
انتهى اجاب بعدم تمامية الدليل على وجوب الاسباب وقد حققه في الرسالة والمعترض سيظهر من الجانبين ان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم
الواردين في الاخبار والروايات والآيات القرآنية على فعل مقدمة الواجب وتركها يحصل له الظن في لزوم مقدمة الواجب مطلقا لو كان مجموع المقدمات
ممدوحا او مذموما عليها فيتم الدلالة ويرتفع النزاع اذ الواقع في هذه المسئلة هو العلم بحال المقدمة التي لا مدح ولا ذم عليها خاصة يجاوز ان الشارع وعلى هذا الوجه
لا حاجة لنا اليها وان كان بعضها كذلك كما ادعاه المصنف لم يحدس بان الكل كذلك اذ يجب ملاحظة جميع المتوقفات وتتبع الجميع في الحكم في اكثر ابواب
الفقه هذا الذي ادعى المصنف حصول اليقين بما يلزمه كل المقدمات كلها من هذا الاستقراء ولو ادعى الظن كذلك مع غرابة حصوله ايضا كيف يكون معتبرا عند
من لا يعمل بالظن على الاطلاق بل يقول على اعتباره واين هذا النص قال الفاضل الشيرازي في حاشية شرح المختصر الواجب قد يكون اصليا بان تعلق به الامر اصالة
وصريحا وقد لا يكون والاول قد يكون لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع في ان مقدمة الواجب اذا كان من قبيل القسم الاول بان تعلق
به امر صريح كالوضوء ولا نزاع في كونه مقدمة واجبة انما النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر فهل هو واجب بذلك الامر المتعلق بما هو مقدمة له ام لا انتهى واردنا
ههنا ان لا يقال لا معنى للشرطية الشرعية الا امر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط به فكل شرط شرعي فقد تعلق به امر من الامر المتعلق
بالمشروط بل هو مستقل آخر شرطية للواجب فالشرط الشرعي الذي لا يتعلق به صريح امر لا يكون متحققا لانا نقول الشرطية خطاب الوضع وليس صريح الامر

بمعنى ان الشارع حكم بان تحقق ذلك الواجب شرعا ما يتوقف عليه والظاهر ان هذا بمجرده لا يقتضي ايجابه ما لم يثبت وجوب مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء ره
ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب من القائلين بوجوب المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام قدس سره كان الاجزاء ايضا من المتنازع فيه لم الاتفاق
الذي ادعاه كانه ليس بمعتد به بل الظاهر جواز جريان الخلاف بالمعنى المشهور في الاجزاء ايضا لا بالمعنى الذي نقل عن السيد المرتضى ره واعلم انه يطلق المقدمة
على امور يمكن الاتيان بالواجب في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا القسم من المقدمة لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد
كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك ولما ضعفنا دليلهم المذكور على وجوب مقدمة
الواجب فلا فائدة في التعرض لحال مقدمة المندوب والحرام والمكروه قال الفاضل الكاظمي ره في حاشيته فائدة مقدمة الواجب ما يتوقف عليها وجوده في الخارج
شرعا كالوضوء للصلوة او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني لحصول الواجب صدوره عن المكلف فهو على قسمين احدهما ان يكون لالتباسه بالغير
فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به للتيقن لحصول الواجب هكذا قيل اقول
يمكن هذا ان في ما يتوقف عليه الواجب في الخارج ان يجعل التوقف عاديا بل هذا الظاهر فالاول كالاتيان بالصلوة الخمس اذا ترك واحدة ونسي ولم يدر تعينها
والثاني كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم لكن شبهت
المنكوحة بالاجنبية مع عدم علمه انه الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما معا فحرمة احديهما على اليقين لذاتها والاخرى
لاشتباهها بها ولو قال احديكما طالق ثم متا ايضا اذا لم ينو احديهما على اليقين وذلك لانه اذا اوقع الطلاق على احديهما بهما احتمال كل الحل والحرمة والاجتناب
عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول محرمة في نفس الامر دون المنكوحة بخلاف
الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل والحرمة اقول التقسيم الاول وان كان مذكورا في غير واحد من كتب الاصول ولكنه عند التامل ليس بسديد لان تحصيل
العلم اليقيني لصدور الواجب عن المكلف ان كان واجبا فيصدق على مقدمته انه مما يتوقف وجود الواجب عن العلم المذكور عليه في الخارج عقلا
او عادة او شرعا والا فليست مما نحن فيه بل هي مقدمة لامر غير واجب له تعلق بالامر الواجب وليس مثل هذا مما يتنازع فيه بان ايجاب الواجب هل هو عين ايجاب
مثل هذه المقدمة او يستلزم له ثم انك قد عرفت نقل الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبرائة اذا كان شغل الذمة يقينا سواء قلنا بوجوب
مقدمة الواجب مطلقا ام لا والادعو ان مقدمة ذلك التحصيل واجب اتفاقا فكانها دعوى من غير بينة بل الظاهر ان الخلاف جار فيها ايضا قال العلامة ره
في التهذيب لو قلنا بعدم وجوب المقدمة مطلقا ومن هذا الباب ايجاب الصلوتين عند اشتباه القبلة والثوبين وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت
ولو لم يعين الطلاق قلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجب له صلاحية التأثير في الطلاق الى ان قال ويحوله لان الموجب اه علة للقول
بالاباحة وحاصله ان الطلاق شيء معين في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم فقبل التعيين لا يكون الطلاق موجودا بل الموجب امر له صلاحية التأثير
في الطلاق عند اقترانه بالتعيين وقال شارحه هذا فرع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم الا به اذا عرفت هذا ظهر لك انه
ظاهر كلام المصنف ان هذا القسم من المقدمة من حيث هي مقدمة مع قطع النظر عن النص والاجماع مما لا خلاف فيه محل نظر والثاني النهي
عن الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص ولا بد اولا من الاتفاق على النهي عن الضد العام اي ترك الواجب
واوله الاستلزام ضعيف كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فائدة في ذكرها اعلم انهم قسموا الضد الى عام وخاص ويريدون بالعام الترك تارة
واحد الاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ويرجع الثاني الى الضد الخاص بل هو عينه كما قيل لان من قال بالاستلزام لم يقل بان الامر بالشيء مستلزم

للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو امر معين بل قال بانه مستلزم للنهي عنه من حيث هو داخل تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا القول غير ضد ضدا خاصا
هو بعينه احد الاضداد الوجودية لا بعينه فتسميته بما لا تنتشره وعدم تعيينه كالتسمية الترك على ما يتحقق في ضمن جميع الاضداد الوجودية ثم انهم
نقلوا الوفاق على ان الامر بالشيء يتضمن النهي عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الحازم ومعنى الحازم هو المنع من النقيض اعني الترك وانما اختلفوا في الاضداد
الخاصة فقيل بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وقيل انه مستلزم له استلزاما لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم من تصور الامر تصوره وقيل انه معنويا
بمعنى ان العقل يحكم ولو بوسائط كثيرة قد تخفى على غير اهل النظر الدقيق وقد قيل ان الخلاف في العينية والغيرية ثابت في الضد العام اعني الترك
ايضا وكان دعوى العينية في الموضعين تكشف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني اذا عرفت هذه فاعلم ان عمدة ادلة من قال بالاستلزام
هو ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص واجابوا هو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام ما تقدم من تحقيق معنى وجوب المقدمة
وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات وبالاصالة فنمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق مستوفى وان كان المراد طلبه بالتبع فنحن
نقول به ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه ان يجتمع فيما هو الضد الواجب المعين كالصلوة مثلا الحرمة التبعية والاباحة الذاتية او الوجوب او الندب
او الكراهة كذلك وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من الاحكام الذاتية في شيء اذا كان بجهتين مختلفتين جائز لا منع فيه فضلا عن ذاتي
وتبعي ولا يترتب العقاب والذم والفساد لو كان المنهي عنه عبادة فكلا وانما هذه الامور من لوازم الاحكام الاصلية على تقدير تسليم ان يكون فعل المامور به
موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما يقارن ترك الاخر من غير توقف وفي هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة في المعالم وحواشيه
ولكن لا ثمرة لها في استنباط الحكم الفرعي ولهذا تركنا ذكرها

والحق عدم الاستلزام

لا ادري ما اراد بالاصل ان اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان اراد به الاستصحاب
فيه ان العبارة الظاهرة ح ان يقول ان الحق عدم الاستلزام لانه الاصل يرد عليه ان المراد بعدم الاستلزام ليس هو النفي المحض في اللبس الخوف للشك ثالث
بل المراد انه بعد تحقق الامر الذي من شانه الاستلزام في بادي النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا شك انه لا يتفرع هناك بعدم الاستلزام حتى يستصحب
ولا الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى له في هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم رحمه الله حيث
استدل على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة والاصل عدم دليل صالح سواه واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على الدليل وهذا
لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المدقق بان هذا مبني على ان عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل برائة الذمة عن مقتضى
النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية ولا سبيل الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام
فلا يتم ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه زيد اكرامه وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل الاصول ظنية واقول انه
كانت المسئلة المتنازع فيها ان ذمة المكلف هل هي مشغولة بالكف عن شيء عند الامر بضده ام لا فالمسئلة قطعية لان القائل بالاستلزام يدعي القطع بالة
فالنافي يستدل بهذا انا لم اجد عليه دليلا صالحا على الاستلزام للقطع بضعف ما استدلوا به وعدم وجدان شيء سواه وكلما لم اجد عليه دليلا صالحا فالذمة بريئة
منه لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم لو كانت المسئلة هي ان الامر هل طلب ابرة ترك ضد المامور به في الواقع ام لا فعدم وجدان
الدليل بعد التامل والفحص يفيد الظن بالعدم في الواقع اذ من البعيد ان يكون هناك دليل عقلي تام عند الكل ولم يطلع عليه احد من الفضلاء المتوقدين مع عثورهم
على ما هو اخفى وادق منه فهذا غير تلك المسئلة وكذا حال دليل النقل هذا مع ان الحق ان اكثر مسائل الاصول غير مستندة الى الظنيات ان لا شاهد على اعتبارها

لبقائه
ولانه لو كان كذلك لتواتر لانه من الامور العامة البلوى على ما قال الشهيد الثاني انه لو كان كذلك لم يتحقق اتمام لسو الالا وحدى الكس
مالا بتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما يمكن لانسان عن شغل الذمة لشيء من الواجبات الفورية مع انه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلوة الموسعة
في اوائل وقتها لبطلان النوافل اليومية وغيرها فلو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص لتواتر عنهم عليهم السلم النهي عن اضداد الواجبات من حيث
هو كذلك والتالي باطل على انه لم ينقل احادا ايضا
حاصله ان اكثر المكلفين في جميع الاوقات او اكثرها محتاجون الى ان يعلموا احكام اضداد ما امروا به لانهم
غير خالين عن واحد منها ومحتاجون الى الاشتغال بها بل قد يكونون مامورين به ولو كان بطريق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لقبح الاثم به ولو كان كذلك لنقل متواترا
لتوفر الدواعي على نقله واذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا علم ان الاستلزام في الواقع اقول فيه نظر ظاهر اما اولا فلان ما ذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق
التواتر جميع المسائل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المعقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ
ولو بوسايط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل من ورد من امر بشيء فهو متضمن الحكم بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني
ايضا كذلك وان كان من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك
وليعض المتاخرين تغيير العبارة في المدعى وقال الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده
والالزم التكليف بالمحال فيبطل الضد اذا كان عبادة وفيه ايضا نظر تكشف عما سنتلو عليك فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منهما
اما مضيق اولا فالاقسام اربعة الموقت الموسع كالظهر مثلا والموقت المضيق وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق على المشهور وغيره مما وقته
العمر وغير الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قوله الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير
صحيح في الواجبين الموسعين مطلقا اذ لا يتوهم فيه انه تكليف بالمحال مطلقا وهو ظاهر والا في المضيقين الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد في الشرع
شيء من هذا القبيل الا التضيق ليتاخر المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان يبقى من الوقت بقدر فعل احدهما وليعلم انه لا يخفى
قال شيخنا البهائي قدس سره
انه لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما المتعلق الامر بكل منهما ولا يتفاوت كون احدهما اهم من الاخر
في الذمة ولو ادل النهي عن الضد الخاص لعدم الامر فيبطل لكان اولى وقال اي نعم الفاضل الجواد اقول قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي
عن الضد فلو ادل النهي عن الضد لعدم الامر لرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده ليتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان صحته
فرع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين محال لاستلزامه التكليف بما لا يطاق فالامر باحدهما يستلزم عدم الامر بالاخر فيبطل الضد ولانه ان اتى به في
حاله الامر بذلك الغير لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون صحيحا للنهي ولا مسقطا للتكليف اذ الامر يستلزم الاجزاء هذا ادعى ما ذكره المص وفيه
نظر لظهور ان الكلام في الضد الخاص لا من استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان القائل بان الامر بالشيء
لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به بحكمه
بالصحة وعلى هذا فلا وجه لما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشارع اوجبت
عليك كلا من الامرين مع تضيق احدهما وتوسع الاخر فلو لم تقدم احدهما وهو المضيق واوقع الموسع لان وقته موسع فان التكليف بما
لا يطاق لم يتم ذلك في المضيقين فان قيل وجوب الموسع في وقت المضيق مع ثبوت الامر به كما هو المفروض في المفروض استمرار وجوبه
في جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف بما لا يطاق ولا ينفع كون احدهما موسعا لان توسع وقته لا ينفي مع وجوبه في وقت
المضيق نعم لو جعل له ولم يجب في وقته لتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس معنى وجوبه في وقت المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق

في ذلك الوقت بل معناه انه لو اوقعه في غير المضيق خرج عن عهدة التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده
اي ضد فان المامور به في حق الاوقات المضيق لو اوقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لا لتأثير فعل الضد متوقف على
وجود الصارف عن الفعل المامور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان بعد الصارف واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع
عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد غيرها من الواجبات
فان المقصود منها التوصل الى فعل الواجب فهي وصيلة ووسيلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها على وجه منهي عنه حصل له الامتثال وخرج عن العهدة
من غير وجوب اعادة السعي لوجه سائغ وهذا يدل على ما قلناه والظ انه بالاتيان بالفعل المنهي عنه تحصيل المقصود فيسقط الوجوب لفوات الغرض منه فلا يجامع
اقول ما افاده في رد ما الزمه المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه استفاده من المعالم وفيه ان سقوط الواجب لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة
قبل فعل المقدمة وحين فعلها ولا يسقط بعد فعلها بل الجواب الحاسم احد الامور الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فعله في المعالم الثاني
منع كون ما يلزم المحرم محرما ولا اعاده صاحب المعالم كيف ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه غير قايل به بيانه ان ترك الواجب حرام وترك كل مقدمة من
مقدماته علة وسبب لتركه ولكان فعلها شرطا غير سبب لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول واذا كان ترك المقدمة حراما كان
فعلها واجبا مع انه لا يقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المامور به ولو كان علة وسببا لتركه كما انه شرط الفعل ضده لكنا لا نقول
بحرمته الثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعي بل المستحيل اجتماعه مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع بجهتين مختلفتين لان
لان كون المامور به واجبا معينا في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم الصارف عن المامور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت اي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لا تحريم
ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا انما يقتضي وجوب ماهية ذلك الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع لوجوب ما يتوقف عليه فيتعلق الوجوب
بماهية الصارف من حيث هي بلا ملاحظة خصوصية الزمان معه ويتعلق الحرمة بخصوصية ايقاعه في الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضع واحد ولا في وقته
فائدة م اربعة اقسام والاقسام المختلفة بحسب التركيب الثنائي العشرة كل مع مثله وهو اربعة اقسام ومع غيره وهو ستة وبين المصنف حكم ستة منها فقوله في الواجبين
الموسعين مطلقا اشارة الى ثلثة الموسع الموقت مع مثله وغير الموقت كذلك والموقت الموسع مع غير الموقت وصرح بحكم المضيقين المتماثلين وما بقي ثلثة واشار الى
قسمين بقوله ولو الموسع مطلقا سواء كان موقتا ام لا والى قسمين آخرين بقوله وكذا الكلام في الموسع مطلقا او المضيق غير الموقت وذهب عنه قسم وهو حكم
المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت ويمكن ان يكون في النسخ اسقاط والظ ان حكم ~~المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت~~ هذا القسم وجوب فعل الموقت
في وقته والامر في خارجه لاختصاص الموقت بالوقت ونظر الشارع مع ترك الموقت في وقته يكون المكلف مخيرا في تقديم ايهما شاء اذا علم طلب الشارع ايا هما
على التسوية بان لا يكون هناك نص منه دال على سعة وقت قضاء الموقت ومعه فهو المتبع
بل الحق ح التخيير وتحقق الاثم لكان التاخير بسبب تقصيره

اذا امر الشارع بفعلين موقتين موسعين غير مرتبين فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما في اول الوقت ووسطه وآخره ولم يجز التاخير عن آخر
الوقت كما لم يجز التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى التخيير في اول الوقت هو انا ان شئنا اتينا به فيه او فيما بعده ومعناه في الوسط هو التخيير بين
بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفي آخر الوقت هو التخيير بين الفعل والترك مع الفعل في سابقه فكل من الوجهين مامور به في كل جزء من الاجزاء الثلثة
من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به اولا لكان ممتثلا آتيا بما هو مقصود الامر فلو ترك المكلف حتى بقي من الوقت شيء لا يبقى الا واحد منهما في لا يمكنه
الاتيان بهما جميعا فحصل له حيرة امر بين الواجبين ان شاء فعل هذا وترك الاخر وان شاء عكس الامر ولم يكلف الا ابتداء ايقاعهما معا في هذا الجزء كذلك

العقلاء المخاطبين الاعتقاد والعمل بما يفهمونه ولكن كان احتمال التجوز في الاول وخفاء القرينة واشتباهها على المخاطب في الثاني ابعد لانه
لا بد في الثاني من نصب المتكلم قرينة لارادة معنى مجازي فيقصر فهم المخاطب لمعنى مجازي لكون القرينة منصوبة للمعنيين والذي يكشف عما قلناه
انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة فامر المولى عبده فابطأ في المسارعة الى الامتثال متعذرا باحتمال التجوز لذمه العقلاء وكذا لو تعذر بعدم
لعذب العبد لانه سارع الى الامتثال بعد فراغ المولى من التكلم ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة ولو بعد حين فان قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب
جائز على المشهور وعن وقت الحاجة ايضا كذلك اذا كان لاحد مصلحة داعية الى التاخير راجحة عند العقل والشرع على العمل بخلاف ما اريد من الكلام
مثلا لو فرضنا انه لو قال لعبده اكرم كل من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد فاخر البيان الى الغد فلما حضر زيد ايضا وكان المولى خائفا
من زيد على نفسه او على العبد فترك البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في رجحان مصلحة التقية والاتقاء على ترك اكرام زيد فكيف يسوغ
للعقلاء الذم اذا ابطأ العبد متعذرا بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات وكذا كيف يجوز ذم المولى على العقاب على مسارعة العبد الى الامتثال
اذا قال المولى لم لم تصبر حتى تظهر عليك جلية الحال قلت ما ذكرت نادر لا سيما الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء ولهذا اتيا رغوهم الى
الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثانية هي التي تشبه بما يكون في اصل اللغة كما لا كثر الالفاظ لكن يكون بحسب الاصطلاح فشمل ان يقول
احد اني استعمل العمومات كثيرا وانما اريد الخصوص من غير نصب قرينة متصلة واطلق المطلقات وانما اريد المقيدات وربما احكم
بما ظاهره على الاستمرار ولكني ناسخه وربما اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخصص قوما بالخطاب وانا اريدهم مع غيرهم او نحو امثال ذلك في كلامه
ولو لم يصرح هو به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته في ذلك لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به اللهم الا ان يكون العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي
على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا غيرهما والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع
جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم
ان الله عز وجل لم يدع المكلفين حتى انزل الى رسوله فيه قوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية
فذمهم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه ع والنبي نهى الناس
عن التفسير بالآراء وكذا اوصيائه ع وكذا جعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة
الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل بالظن ~~الا ما اخرجه~~ لان ما سوى منهما تشابها فلا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظهوره وحصل منه
مندرج في الاصل المذكور فنطالب العامل به بدليل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل مثل عمل اصحاب
النبي ص والائمة ع بالظن المستفاد من الاخبار اذ اشتهر منهم من غير فحص وتحصيل قطع بالمراد وتقريرهم ع على ذلك لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب
العمل بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على
ان المعنى الخ بل الظاهر هو المراد منه في القرآن والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث
حسين ابن شهاب الدين العاملي في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساواة المحكم للنص حيث قال ان المفهوم من الاحاديث ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه
مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى وانا انقل تعريفاتهم مع بعض الاحاديث الواردة في تفسيره حتى يظهر لك انه دون الشمول والمساواة بين المحكم
والظاهر مع هذا الاختلاف لا بد لنا من دليل قطعي اما التعاريف فمنها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها

انه ماكان محفوظا من التخصيص ومنها انه ماكان محفوظا منهما ومنها انه ماكان متضمنا لترتب الافادة اما من تاويل او بدونه وقد يعبر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي
كما صرح به في مجمع البحرين ومن فسره كذلك اعترف بمساواته للنص وقال شيخنا الطبرسي ره قيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة تقترن
به ولا دلالة تدل على المراد به لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة المراد به الى دليل انتهى واما الظاهر
فمفهومه باللفظ الدال على احد محتملاته دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين تعريف الظاهر وما قالوه في المحكم وجدتها المباينة والعموم المطلق
والعموم من وجه والمساوات فكيف تتبع دعوى المساوات او شمول المحكم مطلقا من غير بينة واما الاحاديث ففي الصافي عن العياشي قال سالت ابا عبد الله ع عن المحكم
الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على جاهله وفيه ايضا وفي رواية الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى والمحكم ما يعمل
والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفيه ايضا عن عبد الله بن سنان عن الصادق ع والمحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو قولنا وايضا فيه عن ابي عبد الله ان المحكم
فنؤمن به ونعمل به وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به اقول هذا موضع الحاجة من الاحاديث وفي الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عنهم ع ان المنسوخ
من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيها ما يدل على كون الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العلم بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد منه وما نقله عن بعض
الفضلاء يدل على ان المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم اخص مطلقا من الناسخ وعلى ان المتشابه ليس منحصرا في اشتراك اللفظ ونحوه بل المحتمل لاستمرار الحكم بجعل الاول
متشابها مثل قولنا اغسلوا وجوهكم ولو كان محكما بالنسبة الى رجحان الفعل مثلا متشابها بالنسبة الى استمرار ذلك الرجحان ومما يظهر منه ايضا النسبة بين الظاهر
والمحكم وما دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح واما النسبة بين المحكم والناسخ ففيه اشكال بان هناك ايات محكمات دالة على الاحكام ليست بناسخة
لغيرها فلا بد اما من تقدير مضاف في قوله ع والمحكمات من الناسخات واما من ارتكاب تجوز في الناسخ بان يقال كل محكم رافع حكم البراءة الاصلية فهو ناسخ له او يقال
انه لم يعتبر في الناسخ ان يكون رافعا لحكم بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا به سواء كان رافعا او لا والذي يمكن ان يقال انه قبل العلم بالظاهر هو المتشابه
كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول كل شيء من الظاهر متشابه وكل متشابه فلا شيء من الظاهر بمتبع به واذا لم يكن متشابها يكون
محكما وكل محكم يجب العمل به وفاقا اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى فلان معنى قوله ع ما اشتبه على جاهله هو انه غير الامام وهو الذي عبر عنه بالجاهل لعدم علمه
بالحكم بالواقع فيتصور منه الجهل بمراده من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك ان الظاهر يمكن المراد منه مظنونا فلا يكون متشابها بهذا المعنى والجواب عنه
اما اولا فبان المظنون ايضا متشابه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا ويكون المراد متشابها عليه
وثانيا انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في صورة الشك والتردد بل كل غير معلوم متشابه ولو كان مظنونا قال الفاضل المحقق المحدث الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي
ان المفهوم من الاحاديث ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه كما هو واما ثانيا فبانا لو سلمنا الانحصار وكون الظاهر غير
متشابه ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل على انحصار الايات فيهما وقوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم من
وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظواهر بل لا يكون لنا يمكن ان الواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم وعدم التكليف بتحصيل العلم به والوقوف عنده
الظواهر والفحص حتى يظهر تفسير اهل الذكر له هذا لا يقال ان ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر القرآن لم يدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار لقوله
الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه المقيد فانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول
ههنا تاكيدا وتوضيحا انا لو خلينا انفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة عند عدم نصب القرينة العقلية والفعلية والقولية المتصلة على خلافها
ولكن منعنا من ذلك في العمل بالقرآن اذ منعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين حقيقته لنا ومنعنا رسول الله ص عن تفسير القرآن ولا ريب ان غير نص

محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه واوصيائه ايضا منعونا وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله واوصيائه ولم يستثنوا ظواهر القرآن لا قولا ولا تقريرا
وليس هناك دليل قطعي بالظني ولا اجماع على الاستثناء واما الاعتذار في العمل بالظن بانا لا نظن الا ان حكم مستفاد من تعتبه مراد الله تعالى عملنا لان تركه مورث لخوف
المواخذة في الاخرة ورفع الخوف المظنون واجب فيجاب عنه بان عقلك وكل ايضا يقتضي الموافقة مع النهي المطلق عن اتباع الظن وعدم بلوغ المخرج وكيف يمنع
الاعتذار مع ان القائل يعتذر ايضا بمثل عذرك وانت تمنعه من القياس وسياق هذا زيادة توضيح ان شاء الله تعالى في مبحث جواز حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة ع كانوا عاملين باخبار تبلغهم من واحد منهم ع وما كان في
من خمسين سنة فصاعدا عندهم اصل في كتاب يرجعون اليه وكانوا اذا حدثت حادثة وروت ثقة فيها خبرا عن المعصوم المتقدم يعملون بخبره من غير تربص و
سوال عن انه هل هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ او مقيد وكانوا يعملون الى ان يجيء من عند الحي ع المعارض او غيره ثم لعد جمع جل الاحاديث في الاصول
والكتب ما كان عند كل واحد من فضلاء هم الا اصل لا غير او مع اصل واحد من غيره وبالجملة ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم مثل ما كان لنا من مثل التهذيب بل مثل
الفقيه والائمة ع يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون بل يحضونهم على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من ائمتنا
بخبر العدل الامامي من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما قلنا من ان مدار التكاليف وكل اللغات على الظواهر من لدن ادم ع الى يومنا هذا ولولا الذي قدمنا
لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين والله الموفق واستدل بعض الفضلاء بالايات والاحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر القرآن
المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتاويل وغير ذلك وان لم يرد النص في موافقة مضمونها عنهم ع ولا التفسير بما وافق الظاهر بما مر ذكره ويرد عليه
هذا الاستدلال دوري لانه استدلال بظواهر الايات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعى ان هذه الايات محكمة عند الكل بانفسها او بتوسط دليل قطعي وانا انقل
ان شاء الله تعالى بعض كلماته مع ما ظهر لي فيها واجمالها ما يلتمس عليه غير اذ ليس في الاطالة فائدة معتد بها الاية الاولى قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
والرد الى الله رد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية اقول الذي يقطع بانه مراد هو انه الى طلبين بهذه الخطاب المتنازعين في شيء ما ولو شئت قلت في كل شيء مامورون
بالرد الى الله والى الرسول لرفع التنازع ولا نعلم ان المراد بالرد الى الله وانه يكفي الرد الى واحد منهما ولا بد من اجتماعهما ليرتفع ذلك وقلنا ان المراد بالرد الى الله الرد
الى محكم كتابه وانه يكفي الرد اليه ولكن نقول لا ندري ما المراد بالمحكم اذ فسروه بمعان مختلفة كما سبق فلعل المراد منه هو الذي يقطع بالمراد منه لكن نقول لا نريد انا دلالة
هذه الاية وقد تنازعنا في جواز العمل بالظواهر فان قلت افادت الاية جواز قطعا فاين موضع الافادة ولو قلت افادت انه يرجع الى المحكم غير ما لم يرتفع به النزاع من بيننا ونقول
نعم ولكن نبين هذا المحكم حتى ينظر فيه فان قلت افادت انه يرجع في العمل بالظواهر الى المحكمات لتصير الاحتمالات المرجوحة من مدلولاتها مقطوعا بعدمها فهذا يفيد انه
لا يجوز العمل بالظاهر حتى يصير محكما وهو خلاف مطلوبك نعم تدل هذه الاية بعد التسليم والتنزلات على ان القرآن ما يجوز الرد اليه وهو المحكم والاحتجاج بها حسن لرد قول
الاخباريين وهو ان القرآن كله بالنسبة الينا متشابه واعترض عليه الشيخ الفاضل الحر العاملي ره بان هذه الاية معارضة بقوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم وليس فيها تقييد بوجه وهو موافقة لقوله تعالى وكذا قوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله
تعالى ولتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من الايات
التي تؤيدها النصوص المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرد الى النبي ص والائمة ع وحجية قولهما مطلقا وان قول ائمتهم كانه قول الله عز وجل فهو ايضا قوله
الله ص وحكمه فلو انهم حكموا النبي ص وهو تلا اية محكمة يقطع بها النزاع فلم يجدوا في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا مؤمنين وكذا لو تحاكموا اليه في رفع نزاعهم اقواله ع لكانوا
راجعين الى الله والرسول وانما حصل له الرد الى الكل لتلازمهما خفاء ولهذا اكتفى في الثانية بالرد الى الرسول فمن رد الى المحكم فقد رد الى الرسول وكل من رد

الى الرسول فقد رد الى محكم وانه لم نعلمه بعينه بان في قوله تبيانا لكل شيء والذين يعلمه ويحكم منه وبالجملة كلها دل على وجوب الرجوع الى الرسول والى الامام ع يدل
على وجوب الرجوع الى النص لامرين اما الاية المحكمة التي هي قول الله تعالى ومستند حكمها وقولها الذي هو مستند الحكم اثباته لاية ثانية قوله تعالى هو الذي
انزل اليك الكتاب الاية وذمهم على اتباع المتشابه دون المحكم فلو كان مثله ما كان كذلك وفيه نظر اذ الاية محكمة في ذم المتشابه واما وجوب اتباع المحكم
فلا يستفاد منها الا لمنا اذ كونه بعض الكتاب محكما وكون المحكم ام الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه وذم اتباع المتشابه لا يدل على عدم ذم اتباع المحكم
بمفهوم اللقب وهو في كمال الضعف سلمناه ولكن نقول انه وجوب الرجوع اليه مما لا نزاع فيه لاحد انما النزاع في كون الظاهر محكما بالنسبة الينا وما ثبت
حقيقة شرعية ولا غيرها في المحكم بحيث يدخل الظاهر فيه قطعا والمعتمد انما استدل بها على كون الظاهر محكما الثالثة قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن
ام على قلوب اقفالها ذم ترك تدبره ولا ريب ان المراد فيه الحث على العمل بمقتضاه اذ الشيء انما يكون مطلوبا بالغاية اقول القدر المسلم ذم عدم التدبر وقد تدبرناه
ووجدناه مشتملا على دلائل تفيد القطع لوجود الصانع وعلى منبهات دالة قطعا على حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم وغير ذلك
ذلك وليس فيها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الفرعية ولو كانت لما دلالة ودلالة ظنية لا تفيد في هذا الموضع الرابعة قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه فا
للعلماء استنباطا ومعلوم انه وراء المسموع منهم ع اقول لعله الله اعلم موضوعه المستنبطين انهم الائمة ع او يشمل غيرهم ايضا انه ليس كل القوم يقدر ان يعلم ان
الاية المذكورة في سورة مخصوصة باية اخرى مذكورة في سورة اخرى والمجموع يدل قطعا على حكم مثلا فهذا وامثاله اعني الاستنباط المستند الى القطع مراد الله تعالى
هو الاستنباط الذي نوافقكم في العمل به لا التمسك بالدلالة الظنية الخامس قوله تعالى بلسان عربي مبين والغرض منه وضوح المعنى اقول لم لا يريد به وضوح المعنى بما يشتمل فهم
المجمل من حيث الاجمال فهم وضوح كل القول ولم اريد ما نعلم او نظن بالمراد منه فلا كيف والمتشابهات من هذا القبيل ايضا هذا مع انك تعلم ان بعض المقدم لم يوف الكلام
ولا الاية في قوله … والما فيكم المراد المبين وضوح الكثرة ومعنى اخرتم لفظ في الاستدلال بالحديث وذكر عشر احاديث قويها دلالة خمسة الاول …
في الحديث المشهور على الاطلاق … والظاهر ان المراد بالحديث هو حديث الثقلين فاقول اذا المراد احدا بالتمسك بكتاب لا يدل الا …
الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام لاسيما اذا التمسك بالكتاب بالمعاني … ما لم يخرج منه المتشابه بل تمسك به ايضا لابد افهام الامام
والثاني الاعراض عن الحديث المشكوك في صحته عليه اقول الوضوح ع الحكم عرض على القول ونحن نقول به الثالث التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه عن الصادق ع
في جواب من قال له ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن … اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا اقول الظاهر ان الراوي توهم ان الافعال التي توافقه بها في القسمة فعل اليد والرجل والاذن وهو لم يقصد … مثلا باليد ولا …
اليه بالرجل … فنبهه ص ان دلالة هذه الاية على كون فعل السمع ايضا مسؤولا عنه قطعية وكون السمع في الباطل غير السمع المعروف لا يجعل الاية
غير محكمة في الظاهر اعني الوضع اللغوي الرابع تعليم الاستدلال به كقول الباقر ع في صحيحة زرارة المشهورة لما قال الا تخبرني … وقول ابي عبد الله ع في رواية عبد الاعلى
مولى آل سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال الله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج امسح عليه اقول كون الكتاب كله محكما بالنسبة الى الامام مما لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال بما هو ظاهر عنده وما قال له … يفهم مثل هذا الا …
واما الاية الاخيرة فيدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو بانضمام الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي ههنا وهي قوله لا شيء من الحرج في الدين والحرج له افراد
يقينية وافراد مشكوك فيها فلعل عدم وضع المرارة او رفعها بعد الوضع كان من الافراد اليقينية عند السائل فقال ع هذا واشباهه من الصور التي اذا انضمت الى الكبرى
القطعية تفيد المطلوب ونحن نقول به وليس تمسكا بالظاهر الخامس وقوع الاحتجاج به من الرواة واقرهم عليه الائمة مثل قول زرارة ومحمد بن مسلم للباقر ع

منه ظنا او قطعا لا يجب البحث عند مجيء الدليل به واما الخبر الذي لا نظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الاية ومفهومها قلت لفظ الاية مطلق بالقياس
فيه بالظن بالمراد ولو صح فيه منه لجاز لنا في العمل بخبر الواحد مطلقا تقييده بخبر نظن بصدق الراوي وتقرن بقرينة وشبههما اما المجمل فخارج عن الاية بالاتفاق
ولا اتفاق فيما نحن فيه او بدليل العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وحمل العام على احد الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين
القول بان العموم صيغة مختصة به وبين القول باشتراك جميع الصيغ التي نظن بها العموم بينه وبين الخصوص في المعنى رجوع عما اسس
اولا وبدا في القول والحاصل ان العقل يستقبح ان يعبدنا بالحكم بالمجمل بخلاف العام او يخالف العرف والعادة حوبه الثاني ثم قال ره والدليل
ان الدلايل الدالة على العمل بالظن لو تم لدل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب والعجب ان اكثر الاصوليين في هذه المسألة اتفقوا
على اشتراط الظن والقطع متمسكين بالترى ولم يتفطنوا انه الفقهم لاصولهم الممهدة في غيرها والصواب ما ورناه لكنا نتهي وظهر من كلامه ره ان
البحث عن وجود المعارض ليس لما قاله فلا نتعقل لانه اصل يرفع يدل على ان القصر الاصلي منا هو العمل بالثاني المعصوم ع فرضا بالتسليم سواء كان حكم الله
الواقعي او صدر تقية بل لو لم يصدر عنه وكان الراوي ثقة عنده لكان في الواقع غيرها والا كان لا ما عليهم ان يقولوا لشيعتهم اذا بلغكم عنا حديث
او وصل الحكم اصل فتثبتوا وتفتشوا عن المعارض فان اطلعتم فعليكم بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعي ومع سد طرقه فبايها اخذتم وسعكم ولم
حديث بعد المعصومين ولو فرض وجوده لكان في بعضهم سلام الله عليهم لبعض الشيعة مع ان المتقدم منهم والمتاخر منهم ع مكلفون بالتبليغ والناس متفقهون
في حكم الله تعليمهم … اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة
اقسام وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب
المتن فيهما او بحسب السند او بحسب المتن في العام وبحسب السند في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما
او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما
والخاص مؤخرا او بالعكس … ما ذكره المصرح في بعضها احتمالات عقلية مع قطع النظر عن الواقع لان الكتاب قطعي السند وايضا لا يتصور قطعيا المتن …
في صورة عدم تأخر الخاص عن وقت العمل اذ يكون حينئذ بيانا كما يذكره المصرح … كونهما قطعيين متنا ودلالة على منطوقهما لان احتمال فيه … يلزم
المذكورة التناقض الصريح بحسب الواقع اذ يعتقد العام المقطوع به هو الحكم على جميع الافراد في الواقع ومنها الخاص ويعتقد الخاص المقطوع الذي في ضده …
خروجه عن الحكم في الواقع … وعلى تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون
قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس … لكن المراد من المنطوقين والمفهومين ان يكون
احد المنطوقين مدلولا للعام والاخر للخاص وكذا المفهومين … حتى يكون المعنى في التنافي اما ان يكون بين منطوق ومنطوق احدهما اعم من الاخر وكذا المفهومين
فمعناه واضح ولكن في دلالة اللفظ قصور ولذا كان مراده غير ذلك مثل ان لا يكون لاحد المنطوقين او المفهومين اخص من الاخر فاندراجه في عنوان
المسألة لا يظهر له وجه والاولى عندي تقسيم الاربعة الاول الى العام والخاص المقترنين الى اصل القسمة واسقاط الرابط من البين ثم الابتداء بتقسيم
اخر نافع في المقام وهو ان العام والخاص المتنافيين ظاهرا اما ان يكونا جميعا في الخبر او يكون احدهما في الكتاب والاخر في الخبر والخبر اما ان يكون من النبي
او من العترة الطاهرة ع ولا يتحقق في هذه القسمة ما يحكم انه يكون ناسخا الا في الاخبار النبوية ص اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يشكل على
تحققه في اخبارهم ع بان كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلامهم ع والعام في الكتاب او في الخبر النبوي ص ولا شك انه اذا صح يكون وروده بعد حضور …

العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا وقس على هذا ان كان العام في كلامهم والخاص في الكتاب العزيز وكذا ان كانا في كلامهم مع ورود احدهما بعد حضور
وقت العمل بالآخر وكان منع تحقق مثل هذا مكابرة والحق انه لا يتصور ابتداء النسخ منهم لانقطاعه واظهاره بيان ذلك انهم ع كانوا استودع
جميع احكام وقد امر النبي ص اليهم ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا فاذا حضر نسخه فليس هو حقيقة نسخ وحكم النسخ واما انه لم يظهر جميع الاحكام فهو مصلحة
ربما كان في عدم بيان المجملات والمتشابهات ولقد خفي هذا الاحتمال منذ دهر طويل ثم ظفرت عليه في كلام بعض الاعلام او كلاهما مجهول التاريخ
او العام فقط او الخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستة وثلاثون قسما والخاص المؤخر اما بعد وقت العمل او قبله فهذه الف وسبعمائة واثنان وتسعون
قسما الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقدم احدهما وتأخر الآخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا وهو الذي يتفاوت
به الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن حال التقدم والتأخر فليس مطمحا في هذا النظر ولهذا ترى القوم لم يقسموا الجهل
بالتاريخ كما فعله المص وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام في جواز معارضة الخاص للعام في كونه مبينا او ناسخا وتحقيق الحق في كل واحد واحد على التفصيل في
غاية التطويل فنقول المراد بالظني ما دل الدليل على اعتباره وسيجيء تفصيله ان شاء الله اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم وروده بعد وقت العمل بالعام في الكتاب والسنة
النبوية فالظاهر انه ناسخ حكم العام في مورده وكذلك الخاص لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة من غير داع اصلا اللهم الا ان يكون ما ذكره القوم
لان المص ادعى الظهور في البعض من غير ان يذكر الدليل وكانه اكتفى بما في المبسوطات والا فليس الحكم بديهيا فنقول الظاهر من قولهم ان العام والخاص القوليين اما ان يكونا مقترنين
وهو ان يكونا في كلام واحد بحسب العرف ولا ريب ح في كون الخاص بيانا اذا كان متصلا كالشرط والاستثناء واذا تساويا سواء كان معه ما في الذكر او مؤخرا ان
جاز التقديم والظاهر انه لا نزاع للاصوليين ليس اليه بل الى المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله وتنافيه مع العام فنقول قرائن المنفصل يتصور مع
التقديم والتأخير ايض ولا يتصور بان يكونا معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود فلا شك انه اذا فاض ان الخاص في كلا التقديرين بيان واحتماله
النسخ لو جوزناه قبل حضور وقت العمل مرجوح ههنا لانا لا نعلم مصلحة في ان يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر رفعه بلا فصل لان المصلحة المتصورة ليست ههنا
العمل بالعموم في زمان مع اعتقاد استمراره ظاهرا لثبات المكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقته ولا الافراغ عن مجرد الاعتقاد لان المخاطب لا يفقه
شيئا الا بعد تمام الكلام والتوقف المتكلم عنه الى غيره والمفروض كونهما في كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء
وهذا يرد انهم يحكمون بكون الخاص بيانا لا نسخا في اوايل مقولهم وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى الظهور هذا حال الاقتران واما تقدم العام فيمكن على وجهين
كما اشار اليه المص ره الاول ان يكون بعد حضور وقت العمل بالعام فاقول لا ريب في كون الخاص ناسخا اذا حضر وقت العمل فعمل المكلف بهذا الخاص ايض ثم تبين ان
ان حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام واما اذا جوزنا النسخ قبل ان عمل المكلف بالعام وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به اما مطلقا او في خصوص هذا الخاص
ولا يعمل به في ضمن الافراد الاخر منه فح لا يعلم ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين تأخر عن وقت الحاجة لكون المتكلم عالما بتعذر حكم
هذا العام في مورد ذلك الخاص كما ذكره المص ره وكون المتكلم عالما بان هذا الخاص مبين في الواقع او ناسخ ليس مفيدا اذ نحن لا نعلم الا خاصا ورد بعد حضور وقت العمل
ولم يعمل به وهو كما وقت محتمل للامرين عند المكلف الا ان يكونوا قائلين بان المتكلم اذا ثبت عليه تعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فح يمكن دعوى الظهور
بمعنى انه ظاهر معلوم لا بمعنى انه راجح كما ادعاه ره ولكن لا شك في ان كل عام وخاص بهذه الخصوصيات لم يجزم بعدمه ثم لا ثمرة في كونه ناسخا او مبينا اذ التعين احدهما بعد
بالعمل به المكلف للمجتهد وتقليد المكلف في صورة القضاء على تقدير كونه تابعا للاداء لا بامر جديد اذ كونه ناسخا يقتضي ان لا يكون مطلوبا في الوقت الاول
فيقتضي في الوقت الثاني واما على تقدير كونه مبينا فلا اثر ان لم يكن قبله وكونه بيانا واما تقدم الخاص فليعلم ان العام المتأخر ايض يحتمل ان يكون ناسخا او مبينا

الى محل في حق ولئن كان الثاني اشهر واستدل على المشهور بانهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص لانه كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص
ولنسخه ان كان بعده والاكد العمل بالخاص فانه يقتضي رفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وقيل
في علة محذورية النسخ وكون التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع لان رفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف
لاحتياجه الى العلة واما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وفيه اولا انه لا معنى للدفع بالنسبة الى الشرع اذ ليس علم ما
بمصلحة الشيء بل النسخ اظهار لانتهاء زمان التكليف لانه ان رفع كلما طريق الاستدامة ثم ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها في رفع الاستدامة والابطال وثانيا انه
مبني على اصل فاسد وهو عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وقيل علته ان التخصيص شائع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل الاول من
المص بعيد اذ ليس مثل هذه الدلائل الظنية معتبرة عنده في اثبات اصل اصيل اصولي ولا يخفى ان الآن دليل اقاموه على هذا المطلب بحيث يظهر ينفع
اليه ولا ادري من اين حكم ره بترجيح التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص الذين وصلا الينا من الائمة ع يمكن العلم بتقدم احدهما على الآخر من جهة تقدم
الراوي او المروي عنه واما العلم بورود العام بعد حضور وقت العمل او قبله فلا بد فيه من نظر آخر وكلاهما موكولان الى نظر المجتهد حين ملاحظة الخبرين ليس النوع فيهما
وظيفة الاصولي ولكن نقول ههنا ان طول الزمان بين صدور بيان المعصوم ع يبعد ان يكون ورود المتأخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كما انه في قصره يكون
هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي ص اخبر بالخاص والمعصوم ع اخبر بالعام او بالعكس في البعيد انه لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل بما قاله النبي ص
حتى يحضر زمان صدور الخبر عن الصادق ع وهكذا كلما ضعفت المدة طالت الاخرى يكون الا احتمال البعد وكذا لو فرضنا صدور احد الخبرين من امير المؤمنين ع
والآخر من الكاظم ع او من القائم ع فيكون احتمال النسخ اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتأخر غير ذي قدم في العلم وكانت المسئلة مما لا يحتاج اليه الا نادرا لان في
الصورة يكون احتمال علم الراوي بالبيان المتقدم ابعد نعم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم وكانت المسئلة من الطهارة او الصلوة فح لا يبعد دعوى علمه
بالخاص المتقدم ولو كان صادرا من النبي ص فيصير كونه بيانا وبيانا اذا قد عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى الذي مر ذكره ليس بعيدا في احاديث العترة
الطاهرة ع وقد ورد عنهم ع الامر بالاخذ بالاحدث كما تحقق في باب التراجيح وقد قالوا ايض بقول مطلق بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد نقل الجمهور
عن ابن عباس انه قال انا كنا نأخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتأخر ولكن الاحوط العمل بالمشهور ما لم يعارضه احتياط في العمل بخلافه هذا كله
في صورة العلم بالتاريخ واما مع الجهل فقالوا ان المباينات في الصورة الثلث التي الحكم فيها بالخاص في صورة الجهل بالتاريخ عند عدم الاقسام ظهر حكمها ايض
وما عدا ذلك فالظاهر بناء الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة قد عرفت حال الظهور وعرفت ايض انه كثيرا ما لا
لا اصل له ومنع السيد المرتضى والشيخ وجماعة من اصحابنا وغيرهم من العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا الاطلاق في كلام السيد مقابل للتفصيل الآتي
وتوقف بعضهم واليه يميل المحقق بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم في كل خاص ظني عارض عاما قطعيا فقال ان كان العام خص
من قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا فيجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول وقوته
في الثاني والاول التوقف في تخصيص القرآن بخبر الواحد للشك في وجوب اتباعه فيهم وظاهر القرآن على الاطلاق وحجية خبر الواحد على الاطلاق سواء
كان له معارض من ظاهر القرآن ام لا اما القرآن فلامور الاول تجويز ان يكون عمومات القرآن حين نزولها مقترنة بقرائن تظهر المقصود بها للمخاطبين في ذلك
الوقت ومع ذلك التجويز فلا يعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا لا يقال هذا الدليل على ظاهره يدل على عدم حجية جميع الظواهر القرآنية بمجرد احتمال التجوز سواء
في ذلك العام وغيره وسواء في ذلك التفحص عن القرائن وعدمه لانا مع التفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود باق بحاله فيجوز ان يكون عمومات القرآن وغيرها

في حقايق مقرونة بقرائن تظهر المقصود بها للمخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب انه قد مرّ انا مخاطبون بالخطابات كالحاضرين فعلى المتكلم ان ينصب
لمخاطبه قرينة تدل على مطلوبه اذا لم يرد الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما يوقفنا على غير ظاهر ما كلفنا به نعمل بالظاهر والعذر واضح فان وصل الينا
انه الظاهر غير مراد له وانه نصب القرينة مع عدم بلوغها الينا لا يسمع الفحص بقدر الامكان فلا يوقفنا مع انه هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه
عدم حجية ظواهر الاخبار بالنسبة الينا فما هو جوابه فهو جوابنا والصواب تجويز التوقف بانا لما جوزنا كون عمومات القرآن حين النزول مقترنة بقرائن تظهر منها المراد
وقد اضرنا عدل بالتخصيص فيرد هذا التجويز بحيث صارت ارادة العموم مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا مشكوكا فيه لا يستخرج عدم
الدليل على حجيته في الواحد مطلقا توقفنا والظاهر انه مراد بعد ما قلناه ولكن عبارته قاصرة عن المراد ويمكن منع حصول الشك بمجرد الجواز اذ الشك في جواز العمل به
ولعل الوقف يؤيد المنع لان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على الظاهر فتوقف لاحتمال تجويز التخصيص مع انه لا يعلم رخصة من المولى في العمل بمثل هذا الخبر
فالظاهر انه يذم اهل الوقف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم   الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في كتب الاخبارية مما ورد في تفسير الآيات
وفي الاحكام يظهر ذلك لمن تتبع الكتب الاربعة وغيرها سيما الكافي وتفسير علي بن ابراهيم وعيون اخبار الرضا فان ثلثيها بل ربعة اخماسها مما يخالف الظاهر الذي
يفهم بحسب الوضع اللغوي كما في الشمس بالنبي صلعم والنهار بعلي بن ابي طالب ع والليل بفلان وتسر الكفار بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان يحصى
فيه نظر اذ لا منع جمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بل نظن ان الائمة ع قد استدلوا بالظاهر ثم فسروه في موضع آخر بخلافه فليراجع مظانه من اراد اليقين
الثالث الروايات التي تدل على حصر علم القرآن في النبي والائمة عليهم السلم   لو اريد بعلم القرآن القطع بمراد الله تعالى منه في جميعه فلا شك في اختصاصه فيهم
ع والروايات شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مقصوده وهو عدم جواز العمل بالظواهر القرآنية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن على العلم
والقطع بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم بالبعض والظن بالبعض فليس بمنحصر فيهم والروايات لا تشهد عليه   منها ما رواه الكليني ره عن الصادق
قال ع انما يعلم القرآن من خوطب به   لا شك ان الله تعالى انزل مع رسوله الكتاب الى عباده وخاطبهم فيه بخطابات احكامية كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وفرض
عليهم الصوم وعدهم واوعدهم والنبي ص بلغ ما انزل اليه ولم يفسر جميع الفاظ القرآن للناس لانه لم تكن تبلغه قومه وهم اول من آمن به من اولاد آدم مع انه لا يكون
لاحد ان يدعي ان شيئا من القرآن لا يعلم لعدم علمهم بمخوفي النبي ص والامام ع انما يعلم القرآن بل الذي يدعي وهو الذي جمع علم القرآن تفسيره وتاويله ظاهره وباطنه
مخوفيهم وهذا هو المراد من قوله ع انما يعلم القرآن من خوطب به يعني النبي ص لانه يجب عليه ع ايداع الذي خوطب به خطابا كانه شفاهي والخطاب الى الغير انما يكون بتوسط وا
الائمة ع فهم في حكم النبي ص لانه يجب عليه ص ايداع العلوم جميعا مما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة عند الاوصياء فاذا لا دلالة للخبر على مطلوبه وهو عدم حجية ما يفهم
منه ظاهرا نعم لو دل دليل على انه ما يفهم منه ليس مرادا وان حجية الظواهر مشروطة بالعلم بجميع القرآن ولا يتحقق المشروط مع عدم شرطه لكان هو المثبت لا ما استدل به
المص وانما ينفع الخبر لاثبات عدم وجود الشرط فينا لاختصاصه بالنبي ص ومن هو قام مقامه   ومنها ما رواه في كتاب الروضة بسنده عن ابي عبد الله ع في حديث
طويل واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم
القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه ان يأخذوا فيه بهوى ولا رأي ولا مقاييس اغناهم الله تعالى عن ذلك مما آتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم
كرامة من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث   هذا الحديث ايضا يدل على اختصاص العلم بجميع القرآن بهم ع لان قوله
عز وجل فيه تبيان كل شيء يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه ولا يختص بهم لا ريب في ان غيرهم لا يقدرون الا على استنباط القليل وهم ع ادعوا انهم اهل القرآن
الذين يعلمون كل الاحكام منه ولا يحتاجون الى القياس وغيره   ومنها ما رواه في الاصول بسنده عن الصادق ع قال قال رسول الله صلعم

في عمل بالمقائيس فقد هلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك في اختصاص علم ذلك في الائمة عليهم السلم ظاهر
ان كان المراد بالاول هو القطع بحكم الله الواقعي المستنبط من الكتاب فلا شك في انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه هذا الاستنباط وهذا القطع يحصل لغير
المعصوم ع بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القرآن واما غيره فان حصل له قطع في قليل من المسائل الاجتهادية لان اكثر ما يحصل فيه القطع من
المسائل الفقهية التي ليست محلا للاجتهاد ولكن انحصار شرائط هذا المفتي فيه ع اذا قصد الافتاء بجميع الاحكام المستنبطة على النحو المذكور لا يدل على انه لا يجوز
له الافتاء بظاهر القرآن لان معنى الافتاء على راي المخطئة هو القطع بان ما ادى اليه اجتهاد المفتي وهو الظن او القطع بحكم الله الواقعي هو حكم الله في حقه وحق مقلده
بمعنى انه يجب عليهما العمل به وهو الظن يحصل لنا من الظواهر المحكمات على راي المجتهدين في العمل بالظاهر الذي هو محل النزاع ليس الا مثل هذا الافتاء لانه القطع
بان ما يفهم من ظاهر الكتاب او السنة حكم الله في حق المكلفين بالمعنى الذي سلف ولو كان المراد منه القطع بحكم الله الظاهري فهو لا يحتاج الا الى الظن بدليل
حكم الفلاني محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا ام لا وهذا الظن لا يحصل الا لغير المعصوم ع فان قلت فيجب ما يحصل للمفتي فنقول على المعنى الاعم من القاطع بالواقع
والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة الامور الاربعة معرفتها على حسب الوضع ظنية كانت او قطعية وينبغي التنبيه لامور الامر الاول ان النسخ نسبة عارضية للمعنى
بما يتوقف فهمه عليها لانها عبارة عن كون حكم رافعا لاخر على الظاهر وانا قلنا على الظاهر لان الرفع الحقيقي لا يتصور بالنسبة الى الله كما اشرنا اليه في اول
البحث واما الكلام الى الاحكام والتشابه فهما من عوارض الدلالة فان اللفظ ان كان دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون محكما والا فهو متشابه
وليس الوضع موقوفها الا حصول القطع او الظن بالمراد والتوقف الى ان يظهر وتحصيلها من العلم بالوضع الواحد او المتعدد او العلم بالقرائن والمراد من العلم ههنا
ما هو اعم من الظن الثاني ان طرق معرفة عروض هذه النسبة قد تكون من جهة الرواية متواترة كانت او آحادا منتهية الى المعصوم ع او لا كان يروى بعدد
المتواتر والآحاد ان الحكم المستفاد من آية خاصة كان معمولا به في زمان ثم نزلت آية اخرى منافية للاولى منافاة النفي والاثبات فامر النبي ص بالعمل بمقتضى
الاولى واما اذا انتهى الى المعصوم ع فيكفي ان نقول هذه منسوخة بهذه وقد يكون من غير جهة الرواية مثل ان نعلم آية دالة على حكم وآية منافية لها
بحيث لا يجمع معها وكان العلم بتاريخهما حاصلا ان الاقبل او بعد فعلمنا من تاريخ المتاخرة انها نزلت بعد حضور وقت العمل بالاولى وربما حصلت من
غيرهما بين الطريقين الثالث ان السيد المرتضى ره على ما نقل عنه قال ان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا اختلاف فيه فلا يحصل فيه اشتباه وقال
بعض الافاضل قدس سره انه قد يحصل فيه الاشتباه اما لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس اذا عرفت هذا فنقول المستفاد من
هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بحكم من آية مشروط بان يحصل للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذا كانت محتملة لواحد منهما فان
حصل فيعمل بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم عروض هذه النسبة فيعمل بمقتضى العدم وان حصل التردد فيعمل بموضعه ولا ريب
ان الظن لا اقل منه كثيرا ما لا يحصل الا بمعرفة جميع الآيات المتعلقة بالاحكام وامتياز ما يتعلق به الحكم من غيره ان كان لا يتعلق به تعدد ثم فهم التنافي
او عدمها في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة عدم النسخ فلا يفيد الظن بعدمها ولا الظن بعدمها حاصلا بعد اليأس عن الاطلاع عليها ولا
يتحقق شرط الافتاء في افتاء من افتى بمضمون آية باعتبار الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونه نادرا والمظنون الحاق الشيء بالاعم
الاغلب فان قلت ان كان الغرض من هذا الشرط هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان فيجب على المفتي ايضا الفحص عن المعارض او
المخصص بقدر الامكان لا يمكن تحرزا عن الخطاء بقدر الامكان لا يسمع القطع بان المعارض او المخصص موجود له في الادلة الطرق الاحتمال مثل القطع
تحقق القطع الناسخ والمحكم والمتشابه في القرآن اجمالا قلت ان الدليل القطعي دلنا على جواز العمل بالظن المستفاد من حقايق الالفاظ واصل عدم

العدل غير تقييده ولزم ما منه معصوم من الوقوع في الخطاء ومن يدعي التقييد فلابد له من دليل وقد تكلمنا على ما قاله في هذا المقام في المبحث الثاني [illegible]
المفرق بين معرفة المخصص والمعارض والناسخ حصص الاشتراط ما لا يخفى لان النسخ قليل يمكن معرفته بفحص قليل ولا يلزم عسر واما المعارض والمخصص
فاكثر من ان يحصى فلهذا احوج العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمهما الى ان يظنوا بهما والظاهر ان المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره
لا ما ذكروه في كتب الاصول من ان المحكم ما له ظاهر والمتشابه ما لا ظاهر له كالمشترك لقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
الاية اذ اتباع المتشابه بالمعنى الذي ذكروه غير معقول المتشابه هو المشتبه الملتبس ماخوذ من الشبهة لان الاشتباه من ملتبس بالاخر فلا يعرف
احدهما من الاخر فاطلاقه على ما لا ظاهر له ظاهر واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فان علم ان ظاهره غير مراد ولم يعلم المراد منه فالظاهر انه داخل تحت
ما لا ظاهر له اذ المراد منه ما لا ظاهر له اريد منه سواء كان له ظاهر ولم يرد او لم يكن له ظاهر ولذا لعله فاطلاق المتشابه عليه ثبت في الشرع او عرف فهو المتبع والا
فيكون من التفسير بالراي واما الاستدلال عليه بقوله تعالى يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله فلا ريب انها تدل على ان الذي في قلبه زيغ يتبع
المتشابه فيتبعه طلبا للفتنة وطلبا للتاويل ولا شك ان من يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل لان يجد الهوى فقد اتبعه طلبا للفتنة والتاويل واما
من يحمل ما له ظاهر على ظاهره مع عدم القرينة في الكلام على ان الظاهر غير مراد فاين طلبه للفتنة والتاويل ومنها ما رواه بسنده عن امير المومنين ع
في حديث طويل يدعي فيه اختصاص العلم بالاحكام به فما نزلت على رسول الله ص اية من القرآن الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها
ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعطيني فهمها وحفظها الحديث ومنها ما رواه بسنده عن معوية بن عمار عن احدهما عليهما السلم
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فرسول الله صلى الله عليه وآله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله تعالى جميع ما انزل عليه من التنزيل والتاويل وما كان
الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون تاويله اذا قال العالم فيهم بعلم فاجابهم الله تعالى بقوله يقولون امنا به كل من عند
ربنا والقرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم يعلمونه ومنها ما رواه عن سلمة بن محرز قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول ان من علم ما اوتينا
تفسير القرآن واحكامه وعلم تغيير الزمان وحدثانه الحديث هذا الحديث مع حديث معوية وسلمة ظاهره اختصاص علم الجميع بهم ومنها ما رواه عن الصادق
عليه السلم في حديث طويل انه نهى عليكم ان تقولوا الشيء ما لم تسمعوه منا الحديث الظاهر ان المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول بالظاهر من القرآن فهو
قول بما سمعوا من رسول الله وكيف لا وهم حثونا على عرض حديثهم على كتاب الله والوقوف على الكتاب بالمعنى الخبر في الحقيقة عن الخبر ومنها ما رواه في تفسير
عن ابي جعفر عليه السلم قال فكذلك انه لم يبعث محمدا الا وله بعث نذير قال فان قلت لا فقد ضيع رسول الله ص من في اصلاب الرجال من امته قال وما يكفيهم القرآن قال بلى ان وجدوا
له مفسرا قال وما فسره رسول الله ص قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب ع الحديث الظاهر ان المراد منه بيان ما يفهم من
من الحقائق والمجازات الخ او تاويل بيان ما خفي عليهم ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن علي عليه السلم قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان
رسول الله ص قد قال قولا آل منه الى غيره وقد قال قولا من وضعه في غير موضعه كذب عليه فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس منهم وقالوا يا امير المومنين فما نصنع بما قد
خبرنا به في المصحف قال يسال عن ذلك علماء آل محمد ع هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب والسنة ويدل
من حمله على ما يتعلق بمسئلة المفتي بها وحمل وجوب السوال على ما يحتاج الى السوال من المتشابهات وما يكشف نسخه وعمومه لا مر ومنها ما ورد ان تفسير القرآن
بالراي غير جائز قال الطبرسي رحمه الله واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه عليهم السلم ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح
وروت العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد اخطا قالوا وكره جماعة من التابعين القول في القرآن بالراي كسعيد بن المسيب وعبيدة

السلماني

السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه الظاهر من التفسير تفسير المجملات وبالجملة ما لا ظاهر له اذ ترك الظاهر لا يفسر ويبين المعاني الحقيقية والمجازية
الظاهر منه بغير ارشاد الى الاثر الصحيح وغيره واما الشك في حجية خبر الواحد على الاطلاق فلان عمدة ادلة حجيته الاجماع وان الاجماع فيما
نحن فيه غير متحقق لما عرفت من الاختلاف ولورود الروايات بطرح ما خالف القرآن كرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق
حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله
عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول
الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وصحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق
كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب
الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله وموثقة ايوب بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف
ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار النبوية التي رويتها العامة يدل الظاهر على عدم جواز العمل بخبر الواحد ولو كان عدلا امام اليقين
بوقوعه من ما بين القرينتين ويمكن تخصيص القرآن بالحديث في قوله ع حديث بحديث من لا نثق به اما مطلقا او مع معارضة لحديث الثقة اذا
لم يقترن الثاني بواحدة من القرينتين فيحمل ما الاول مع اقترانه والا فبالثاني ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار النبوية التي رويتها
رويتها العامة يا ابي على هذا الاحتمال وردعهم ع من حمل حديثهم على القرآن او حمل المخالفة على ما اذا كان مضمون الخبر مبطلا لحكم
القرآن بالكلية والتخصيص بيان لا مخالفة او المراد ابطال الخبر المخالف للقرآن اذا علم تفسير القرآن بالاثر الصحيح هذا اظهر الوجوه اذ لا يمكن
في ابطال المخصص اذا كان ارادة العموم من القرآن معلوما بالنص الصريح والمخالفة تدفع ذلك غير معلومة لما عرفت ولا يمكن تاويل الاخبار الاولة لتعذر
حكما بابن [illegible] اذا كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح بمعونة القرائن فما ذكره واضح ولكن كان المراد بالعلم الظن او ما يشمله فنقول انا
تحصل من الخبر المخصص ظن اقوى من الظن الحاصل من الجزاء على العموم لرجحان ما حصل للاول من الثاني فلا يصح الحكم بالبطلان على اطلاقه
بان العلم بكل القرآن منحصر في الائمة ع لكن الظاهر انه خلاف ما اعتقده علماؤنا الاولون قال ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار في باب معنى العصمة قال ابو جعفر
مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الامام انه لما كان كل كلام ينقل عن قائله يحتمل وجوها من التاويل واكثر القرآن والسنة مما اجمعت الفرق على انه صحيح لم يغير ولم يبدل
ولم يزد ولم ينقص محتمل لوجوه كثيرة من التاويل وجب ان يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم من تعمد الكذب والغلط ينبي عما عنى الله ورسوله في الكتاب والسنة على حق
ذلك وصدقه لان الخلق مختلفون في التاويل كل فرقة تميل مع القرآن والسنة الى مذهبها فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر عن كتابه صادق
لكان قد سوغهم الاختلاف والدين ودعاهم اليه اذ انزل كتابا يحتمل التاويل وامرهم بالعمل به فكانه قال تاولوا واعملوا وفي ذلك اباحة العمل بالمناقضات والاحالات ولما استحال ذلك
على الله وجب ان يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يبين عن المعاني التي عناها الله عز وجل بكلامه دون ما يحتمله الفاظ القرآن من التاويل ويبين عن المعاني التي عناها
رسول الله في سننه واخباره دون التاويلات التي يحتملها الفاظ الاخبار المروية عنه ع وروى الكليني ره في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت لابي
عبد الله ع ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا
وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم ياته الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة وقلت
للناس تعلمون ان الرسول ص كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى ص من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت فاذا هو يخاصم به المرجي

والقدير والفضيل الذي لا يؤمن تعصب الرجال لخصومهم فوقفت له القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن
مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احدا يقال انه يعرف ذلك كله الا عليا واذا كان الشيء بين قوم فقال هذا لا ادري
وقال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد رسول الله ص وان ما قال في القرآن فهو
حق فقال رحمك الله تعالى   هذا هو الظاهر من هذه الاحاديث وليس تاويلها الا قليلا منها وما نقلنا من الصدوق والمفيد لا ينافيه بل قول النصوص وقلت
كلها لولا الشاهد عليه ثم الظاهر ان ما كان في الكتاب من محكم الظواهر المتفق على كونها ظواهر اعني التي يقطع بالمراد منها او يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر
عن الخارج قد صار من ضروريات الدين او المذهب فلا يحتاج المجتهد في البحث عن حاله وما ليس بظاهر عند احد وظاهر عند اخر او يدعي احد ظهوره في معنى والاخر في معنى
اخر وليس له منع ظاهر اصلا فالظاهر رجوعه في الحكم الى الاخبار وما نحن فيه من القسم الاخير عند البعض   وايضا فان الظن الحاصل لعموم الالفاظ المعدودة
في الفاظ العموم مما يشكل طرح خبر الواحد به ولضعف ظن عمومها كثرة الاختلاف الواقع فيها حيث ذهب بعضهم الى انه لم يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم
الى الاشتراك لفظا وبعضهم معنا وتوقف بعضهم كما ان طرح الخبر الواحد الذي يجب العمل به لولا المخالفة بمجرد ظن ضعيف حاصل من الاعتبارات والاستقراءات
الناقصة في غاية الجرأة واحتج من ذهب الى عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد بان القرآن قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي ويرد عليه اولا ان التخصيص انما
هو في الدلالة وقطعية المتن غير مجدية والدلالة ظنية كما مر وثانيا بمنع ظنية خبر الواحد بل هو ايضا قطعي من جهة الدلالة وثالثا بمنع ان الظني لا يعارض القطعي اذا
كان الدليل الدال على حجيته ولك الظني قطعيا وباستلزام امتناع النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص به للاشتراك في مطلق التخصيص والجواب بمنع عليه المطلق بل
بل هو التخصيص الخاص بالازمان والسر له الاولان يبين لا الثاني وابلغ المذاهب تقديم الخبر لان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف العمل بالعام فانه يوجب الغاء الخاص
بالمرة والجواب اولا بمنع حجية الخبر وثانيا بمنع وجوب الجمع بين الدليلين او اولويته اذا كان الجمع خرقا للدليل القطعي ولكن لما كان له ماخذ في كتب الاصول لكن لا شاع له
عند المتدبر في كلام المص ره والجواب على التقديرين موافق غير معناه الحقيقي ~~في الادلة الشرعية وفيه فصول~~   يريد ان القاطع وهو الاجماع دل على وجوب
العمل بخبر الواحد ان لم يكن مخالفا لظاهر الكتاب وهذه المخالفة مبنية على كون بعض الالفاظ موضوعا للعموم وهو ظن مستفاد من اعتبارات واستقراءات
ناقصة ومع ذلك فهو ظن ضعيف بعد ملاحظة كثرة الاختلاف الواقع في هذا الموضع لان كثرة الاختلاف تدل على ان ماخذ المسألة غير متين فيحصل في احتمال الاشتباه
فيه رجحان وبقدر ذلك الرجحان يصير الظن ضعيفا الى ان يضمحل فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة تكون طرحا للمظنون القوي باعتبار المظنون الضعيف وهذا مما لا يجوزه
عقل وانما قلنا المظنون القوي ~~لان كثرة الاختلاف تدل على ان ماخذ~~ لان ظن المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم القطع بان الخبر مما يجب العمل لان الاجماع
انما وقع على العمل بما يعلم عدم مخالفته ولا يظن بمخالفته لا بما لا يعلم مخالفته ولئن حصل الظن بها وربما توهم متوهم ان غرضه ان الظن بكون العموم مرادا اضعف لشيوع
التخصيص والظن بكون الفاظ العموم موضوعة للعموم لا يحصل من الاستقراءات الناقصة مع ضعفه بكثرة الاختلاف وكون الفاظ المخصوصة موضوعة لمعانيها حاصل
من الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص بالاية المشتملة على العام مشكل وفي غاية الجرأة لا يقال ان هذا الكلام يتم في خاص لا يكون عاما واما الخاص الذي له عموم فهو ايضا
يدل على معناه دلالة ظنية مثل ان يقول اكرم الناس ثم تقول لا تكرم الجهال لان الجهال عام يجري فيه ما يقال في الفاظ العموم لانا نقول انا ندعي القطع بكون بعض
افراد العام مخالفا في الحكم من اللفظ الخاص ولا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على خروج فرد ما من الحكم المتعلق بالعام وهذا القدر يكفينا في هذا المقام واما
دلالة العام على ارادة جميع الافراد منه فظنية سواء كانت باعتبار ظنية ثبوت وضع اللفظ للعموم او باعتبار احتمال التخصيص اقول هذا الاحتمال ولكن كان
له ماخذ في كتب الاصول لكن لا مساغ له عند المتدبر في كلام المص ره والجواب على التقديرين موافق لمذاق الاصوليين هو ان الاصولي يكفيه القطع بكون معنى
متبادرا من اللفظ سواء كان في اللغة او في الشرع او في العرف مع عدم منافاة الوضع الشرعي للاخيرين كان يثبت في الشرع وضع مغاير لهما فاذا قطع

بالتبادر الشرعي

بالتبادر الشرعي يضم اليه ان كل ما يتبادر من الشرع يجب على العمل به للاجماع على العمل بالظواهر اذا لم يعرف عنه صارف واذا قطع بالاخيرين نفي مع ذلك قوله الا اصل
عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل له الظن بان الظاهر المتبادر مراد الله تعالى فنقول فيما نحن فيه انا علمنا بالضرورة الوجدانية من انفسنا ومن غيرنا من المحاورين
باللغة العربية تبادر العموم من بعض الالفاظ مع التجرد عن القرائن فاذا رأينا في الكتاب مثل هذا اللفظ ولم يكن لنا صارف عن العمل به يجب علينا العمل به وكون
خبر الواحد صارفا اول المسألة والعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد للعمل من العلم بالشرط وما حصل لنا فيكون طرح عموم القرآن لاجل الخبر طرحا قطعيا
لما لا يجوز العمل به وهذا لا يجوزه العقل ثم انه كيف ضعف العموم كثرة الاختلاف ولم يضعف العمل بالخبر كثرة الاختلاف لا سيما اذا ادعى مثل السيد ره الاجماع
على عدم جواز العمل على انا نقول اذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر من مورد الاجماع وسلمنا حصول الظن به فلا يبعد من قاطع اخر يدلنا
على جواز العمل بالظن من المجمع عليه ومن اين لكم ولقائل ان يقول ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب ويجعلون الخبر صارفا عنه
ففي صورتهم لا يتحقق اجماع ولعبارة اخرى انكم ان ادعيتم ان الاجماع حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يعرف عنه صارف فالمراد بالصارف اما ما يقطع
بكونه صارفا او ما يظن به ونحن قد حصل لنا باعتبار الخبر ظن بان الاية مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها فلا يمكنكم ان تدعوا ان الاجماع على العمل
شامل لموضع النزاع على ان الاجماع على العمل بالظواهر اعني ما يظن المراد منه كيف يتحقق مع مخالفة الاخباريين قدس سره وسنشير الى
كلامهم ان شاء الله في المقصد الاتي فتلخص من مجموع الكلام سقوط اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما على الاخر من جهة انفسهما فلا بد من
من ملاحظة مرجحات اخر وقد رجح الخبر الظهيران والعمل به اعمالا للدليلين بخلاف الظاهر فانه يوجب الغاء الخاص وسبق ويجيء ايضا من المص ما فيه ولكن
لبعض الاعلام ادعى ان الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر فالاولى والصواب ان الدليل الذي يصلح للاعتماد في حجية خبر الواحد يدل على
جواز تخصيص الكتاب به وان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين في موارد متكثرة وقال تخلو الواقعة من عموم من العمومات القرآنية او
خصوصها وكذلك عمل اصحابنا وعد قدس سره من المواضع التي خصصها السنة اشياء فقال ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربعة والسنة
خصصت العبيد بالحرتين لا غير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصت السنة بالحرة وجعلت عدة الامة شهرين
وخمسة ايام متخففا مع الميت كائنا ما كان باسرها للورثة منقسمة بينها وخصصت السنة بغير ما الحبوة للولد الاكبر وبغير القاتل والكافر والرق
وشوع نكاح من سوى المعدودات مطلقا وقيدته ما سوى نكاح المنكوحة في العدة تعالى للعدة والمطلقة وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى قل لا اجد فيما
الاية ما نحن فيه وكثيرة كالجري والمارماهي وغير الخمر من الانبذة والاشراف وما اشبهه وتحقق الاجماع لا يقدح في المطلوب اذ يسلم بالقرائن ان الاجماع
له معقد بالاخبار والاحتجاج في هذا الباب ودعوى التواتر فيها باسرها   في الادلة الشرعية وفيه فصول الاول في الكتاب
ووجوب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع عليه وقد اشبعنا الكلام فيه في البحث المتقدم   لقد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب
في الاحكام النظرية ولا خلاف بينهما في وجوب العمل بالقرآن انما الخلاف في انه هل يجوز العمل به من غير نص من الائمة ع ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر
العاملي قدس سره في الفوائد الطوسية عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع في وجوب العمل بالقرآن انما الكلام في جواز العمل به من غير
نص من الائمة ع في تفسيره ومعرفة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص والتأويل ونحوها انتهى وانا انقل انشاء الله هنا مما قاله الطاب ثراه
في رسالته منبع الحيوة اما الاخباريون رضوان الله عليهم مع تقصيرهم من غير حجية وعصبية والله يقول الحق وهو يهدي السبيل فقول ثقة الاسلام في كلام
قدس سره الكلام نذهب الى ان القرآن كله قطعي بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا ان نفهم حكما منه الا من دلالة الاخبار بيانه انتهى اقول الكامل فيما تقدم من كلام

المصنف ره ليعطي انه ره ايضا فهم من كلامهم صحة ما نسبه قدس سره اليهم وقد استدلوا اولا بالايات الدالة على وجوب اتباع الرسول ص واولي الامر وعلى
وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ما يفيده مثل هذين والايات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ ره في الزوائد اعلم انه لا يمكن الاستدلال بالقرآن ولا
يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا وثانيهما وجود النصوص المتواترة المخالفة للتقية
المتوافقة لتلك الظواهر فالمستدل لنا في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب العمل بهما انتهى واستدلوا ثانيا بالاخبار الدالة على
ان علم القرآن مختص بالنبي ص وخلفائه ع وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي اقول ان هذه الادلة لو اقيمت على انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت
افادتها للظن المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لمجرد اكثرها ثبت بها بالنسبة الينا فلم يبق افادته للظن وما افاده قد منع من العمل
مع قول المنع في القرآن محكم بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم ولا يرد عليهم شيء وان كان بعض ادلتهم غير واف بمطلوبهم ومن هذا هو الظواهر من نفس كلامهم
واما اذا اقيمت على المنع بالنسبة اليهم فكلا لما اشرنا اليه فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل الى رسوله الكتاب عربيا ليبان قومه وامرهم
فيه ونهاهم ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده وصفاته الجلالية والجمالية وقص عليهم قصص الماضين ليعتبروا وغير ذلك وقد فهم
القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه ولم يبين النبي ص لهم جميع ما في القرآن ولم يكن لاحد غيره ص ح وكيف يسوغ لاحد ان
يقول ان الله الغى وعمى واحال البيان الى النبي ص بل الى من يجيء بعد البعثة بقريب من ثلثمائة سنة ولولا ان المنسوب اليهم هذا القول اليهم وهو يظهر من
بعض كلماتهم لبادرت الى تكذيب مثل هذه النسبة وجل القول فيما استدلوا به على ما نسبه قدس سره اليهم وتقدم بعض منه في البحث السابق
من هذه الرسالة ان القدر المسلم من دلالة هذه الادلة وغيرها هو ان علم جميع القرآن عند من خوطب به وان فيه ما لا علم لاحد به ولم يبينه ص لاحد الا للعترة
ولا احتياج للناس الى العلم به وفيه ما لا يحيط به علما الا بعد البيان وفيه ما لا يعذر من يجهله قال الشيخ المحدث حسين بن شهاب الدين العاملي ره
في كتابه الذي الفه لبيان طريق المتقدمين روى الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير الى اربعة اقسام قسم لا يعذر
احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله فاما الذي لا يعذر احد بجهالته فهو ما يلزم الكافة من الشرايع التي
في القرآن وجملة دلائل التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم واما الذي يعلمه فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام
واما الذي لا يعلمه الا الله فهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى والمراد منها الظ معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة
والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين في جهله بل يجب السعي في تحصيله من القرآن ومن غيره وفهم معاني القرآن باعتبار دلالة الفاظه وفهم عرف
اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب تحقق المقام ومحاورات البلغاء واما معرفة التاويل وتخصيص
العام وتقييد المطلق ونحو ذلك الاحكام النظرية من اصول الدين وفروعه منه فعلمه خاص بالعلماء من آل محمد ص انتهى كلامه اعلى الله مقامه واياك
دلالتها على ان الكل تخبر به بالنسبة الينا ولكن دلالة الايات على المسائل الفرعية فمن ثبت بهم فليثبت كان عنوه بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث
دل صريحا على هذه الدعوى لاولناه او رددنا علمه الى العالم لمخالفته لما علم بالضرورة فيبقى النزاع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا اليه الحق هذا ينبغي
مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل وتوضيح يظهر لك بتمهيد مقدمتين الاولى هي ان بقاء التكليف الى انقراض الدهر مما لا شك فيه
ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين ما كلفوا به وهو يمكن في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد منه قد تكون قطعية ولو ببعض
امور خارجية وكثيرا ما يكون ظنية اذ مدار الافهام وقطبه في كل لغة انما هو على القاء الحقائق مجردة عن القرائن والقاء المجازات معها قرينة

العلماء

اي حمل الاصولي جزءا او جزئيا لما مر كما اشرنا اليه انفا لان علاقة الكل والجزء يتصور في الكل المجموعي وجزئه وليس مرادا من العام الاصولي لا يحمل على فرد ولد
مثلا انه كل انسان نعم يصدق عليه انه انسان ان اريد به الماهية وهي كلي منطقي لا اصولي ومن قال بالثالث قلنا مطالبة بمثل هذا الاستعمال في الكلام صح
ليظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة والتمثيل بمثل اطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس بحجة ومن اطلقه عليه لادعاء انه اشتمل على كل ما للعلماء فيه
بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل الخلاف لم يستعمل العام في الولد بل جعل الولد عاما واطلق لفظه عليه ومن قال بالرابع فلا بد له ان يقول بانه غاية التخصيص
تمكن الى كثرة قرينة من مدلول العام مع انه قد قيل عليه ان مثل هذا الاستعمال ليس بصحيح عند الاصولي فظهر لك الاحاطة حال المستدل لا المصنف
والمخصص انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق به سواء خص بمتصل من شرط او صفة او غاية او استثناء او نحوها او بمنفصل لفظي او عقلي لعدم الدليل
على المجازية مثلا قولنا اكرم بني تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على كل واحد من بني تميم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وليس على جميع الاحوال
في الثاني وكذا اكرم بني تميم الطوال الحكم على كل واحد ليخرج المخصص على هذا المذهب البعض عن الحكم الذي [illegible] غير العام ثم اسند اليه لعدم الاخراج الا
انه يريد ان المخصص اخرج البعض عن الحكم الذي يطرد في بادي النظر قبل ذكر المخصص واما الحكم الواقع فلا تخصيص فيه فيكون ماله ما قلنا وكذا لو تجوز المص واراد بالاخراج انه
المخصص كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض لا انه كان داخلا تحت الحكم فاخرجه المخصص وهذا هو المعنى الحقيقي للاخراج ولكن لا مطلقا بل اذا القيد بالطول
يمكن ان يكون غرضه
او المراد اكرم طوال بني تميم اي بعضهم وهو يريد عمومه ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم
من هذا الترديد في المراد لعدد امرين احدهما انه العام في التركيب التوصيفي مجموع اللفظ المركب وليس لجزء استقلال حتى يحكم عليه بالعموم او الخصوص هذا التركيب ومدلوله
هو كل طوال بني تميم فاستعمل اللفظ في معناه الحقيقي وبذلك تحسب المفهوم وهو المدلول الالتزامي التخصيص واخراج القصار في بالم يتوجه المتكلم الى هذا المفهوم وثانيهما
حين التكلم فضلا عن لزوم قصد الاخراج وتحققه ويتضح عدم الاستقلال في الفارسية للفرق الظاهر بين قولك مرد ميلان ماشي است وقولك مرد ميلان ناطق [illegible] است
بكسر الحيوان فان الثاني لا يدل على المراد منه الا مع ضم الناطق والثاني لا يكون العام هو الموصوف واخرج المتكلم البعض الاول منه بتوسط التوصيف وحكم على
الحكم على كل واحد بشرط القصاف بالعلم
البعض الباقي ومما يشكله لبعض بني تميم مثلا يستلزم استعمال المضاف اليه والمضاف العام اذ لا بعض الا للكل
او الحكم على كل واحد لعدم اخراج الجهل منهم وكذا الحال في المنفصل مثل اكرم بني تميم ثم يقول لا تكرم الجهال من بني تميم معناه اكرم علماء بني تميم ولا بد ان يكون
في الكلام الاول او معه قرينة مقالية او حالية بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يكفي المخصص الا مع اتحاد المجلس او عدم لزوم افهام المخاطب قبل
وقت الحاجة والعمل لم يظهر لي وجه لهذا الترديد وارجاع الاستثناء الى الصفة وقوله او الحكم على كل واحد لعدم اخراج الجهال منهم ودونه
ظاهر اذا عرفت هذا فاعلم ان العام المخصص لا بد ان يكون الحكم فيه متعلقا بالامر الكلي الا انه لا يمتنع ان يكون هذا الكلي منحصرا في فرد او فردين
او نحو ذلك فهذا احسن ان يقول اكلت كل رمانة الا الحامض ويكون الحلو منحصرا في واحد وقبح ان يقول له ويقول له المراد بكل رمانة رمانة واحدة فلا تغفل
الحكم العام متعلق بكل واحد واحد لعدم اول الكلي انه نفسه ولهذا لا ندعي قبح قوله رايت الشمس لان هذا الكلي ونقول لقبح رايت كل شمس فالحكم المخصص
قولنا اكلت كل رمانة حلو مع انحصار الرمان الحلو في الواحد لا قولنا اكلت الرمان الحلو هذه الطبيعة مع انحصارها في فرد ولهذا اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكره
المص لا ينطبق على شيء من المذاهب المشهورة في المراد بالعام المخصص كما سنذكره لان القائل بان العام حقيقة في الباقي يقول بتعلق الحكم بالفرد والفردين وبالجملة
بالباقي لا بامر الكلي وكذا من يقول بانه مجاز فيه وبان للباقي اسمين وكذا من يقول بانه لا حكم الا بعد الاخراج فان الحكم عنده متعلق بالباقي كما صرح المص انفا بقوله ولكن
يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بالبعض اولهم او اثنين او نحو ذلك على انه لا معنى للاخراج لا بالمتصل ولا بالمنفصل عن الكلي المنحصر فيما تعلق به الحكم لاني لا افهم

المقصود من قول القائل له الحكم في مثل كل ما لا يخرج بالملاقات الا القليل متعلق بالماء الكثير ولكنه منحصر في الكر فتامل البحث الثاني اختلفوا في جواز التمسك

بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه وقيل حتى يحصل القطع والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه

العلامة في التهذيب كما يظهر من دليله وربما يظهر ظان انه قال بالجواز قبل استقصاء البحث مطلقا والظن فقناه وقيل لم نجد انه مذهب جماعة ويقال انه قول جماعة

من القدماء وقد استضعف هذا القول جماعة من الاصوليين والحق انه قوي متين ومتقبل لبعض الادلة مع ما استدل به العلامة حتى يظهر لنبناه اليه ولكن الاحوط

العمل بالمشهور وما استدلوا به عليه غير منقح والاولى الاستدلال عليه بان اطاعة الله ورسوله واولي الامر واتباعهم لا يتحقق الا بالعمل بما ادعوه فلا بد من العلم او الظن بمرادهم

ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل لشيوع التخصيص والحاصل انه لا دليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم او الظن

بانها مراده والاطاعة الواجبة ونحوها لا يتحقق بدونها حكم لعدم التنقيح وما جاء بمنقح لان قوله ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه مجرد دعوى بلا دليل بل الدلائل

المذكورة الدالة على انه للعموم في لغة العرب صيغة تخصه تدل على حصول الظن بالمراد بمجرد سماع العام وعدم ضم المخصص كما هو شان الحقائق في تبادر المعاني الحقيقية

منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المرادة منها فان تمسك بشيوع التخصيص لعدم حصول هذا الظن فلا معنى للترقي في قوله بل الظن بالتخصيص حاصل اذ مثل

هذه العبارة يستعمل عند تمام الكلام الاول وافادة المدعى فقد جعل بعضهم هذا دليلا منفردا وتقريره هو انه بشيوع المخصص صار بسبب التساوي احتمال ارادة

العموم وعدمها او الرجحان الثاني فلا دلالة على العموم او الخصوص من حيث التعيين ولا ظن دلالة عليه اجمالا الا بعد الفحص عن المخصص وما دلالة له ظاهرا لا يستدل

به ولبعد الفحص وعدم الوجدان لا يحصل الظن بعدم المخصص لا اقل منه جاز الاستدلال وربما حصل القطع ولو وجد المخصص عمل بمقتضاه وللمتكلف حمل

كلام المصنف على ما قررناه بجعل ما قبل الترقي على التساوي وما بعده على الرجحان ورد هذا الدليل بوجوه منها انه لو تم هذا لزم ان لا يكون نسبة صيغ العموم الى العموم والخصوص

متساويه او يكون الخصوص راجحا فلا معنى لدعوى تبادر العموم من هذه الصيغ ولقائل ان يقول انا ندعي التبادر عند الغفلة عن المثل وهو ما من عام الا وقد خص

اذ يكفينا هذا القدر لاثبات الحقيقة كما في اثبات حقايق المجازات الغالبة الكثيرة الدوران مثلا ولو فرضنا انه ما لم نراعه استعماله الا في الرجل الشجاع مع

القرينة فمنع هذا اذ سمعنا يتبادر الى اذهاننا مع الغفلة عن القرينة الحيوان المفترس والقول بان هذا المثل لا اصل له اذ الغرض منه المبالغة في شيوع التخصيص وكثرته ناصل له صح

بالمخصص المتصل والمنفصل وهذا امر لا يقربه ريب لا شك بدانيه ومع ملاحظة هذه الكثرة كيف يحصل الظن بان المراد هو العموم والجواب

ان هذه شبهة في مقابلة الوجدان فانا وان رأينا التخصيص كثيرا ولكن يسبق الى اذهاننا مع عدم ذكر المخصص العموم وما هذا الا لان ارادة الحقيقة

ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لا سيما بالمنفصل الذي لا يحكم بصحته العقل الا بعد تامل بالغ ومنها انه لم لم يسلم هو شيوع التخصيص مطلقا ولا بالمنفصل

فلا بل هو قليل بالنسبة الى العام الذي هو محل الاشتباه والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل لانه الذي يحتاج الى الفحص نعم لو ثبت هذا القسم من الشيوع

لاثر فيما نحن فيه لانا اذا رأينا عمومات كثيرة من غير مخصص ثم رأينا المخصص لجميعها بعد حتى غلب على الظن ان العام الباقي على عمومه نادر فلا يحصل لنا الظن بالعموم

الا بعد التفتيش وبعد حصول التتبع لا ثمرة لهذه المسئلة للمتتبع لان الظن له بهذا التتبع يحصل الفحص عن وجود المخصص نعم ينتفع بشهادته للغير لانه يفني هذه

بشبابه في هذه المقامات ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة والانقياد على ذلك التقدير فالاطاعة الواجبة لا يتحقق قبل البحث

يريد انه الذي يحصل على تقدير عدم البحث هو الشك في صدق الاطاعة او علانه بالعموم لا اقل منه ولا يحصل مع رجحان التخصيص فيجب البحث وانت

قد عرفت حصول الظن قبل البحث وان لم يكن غالبا اعلم ان القائلين بوجوب البحث والفحص عن المخصص لم يقتصروا عليه بل قالوا بوجوبه في كل دليل

يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم فانما يفيد وجوب الفحص عن المخصص لا غير وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن في كل فرد ولا

فی الفحص

ظن حصول اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال لا اجماع عندنا في مثل هذه المسائل لم يدع المستدل السلب الجزئي بل ادعى السلب الكلي

واما انه لا شيء من افراد العام بمظنون الارادة من حيث التعيين ولو كانت ارادة الواحد اجمالا قطعية لئلا يلغو الكلام وكذا ارادة غير المظنونة لشيوع

التخصيص وايضا قوله ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي يدل على انه يدعي الموجبة الجزئية وهي نقيض السلب الكلي الذي يدعيه الخصم

وحاصله ان المستدل ادعى انه مع عدم البحث لا يحصل الظن بشيء من افراد العام انه المراد او داخل فيه بطريق التعيين لان مع حصول الظن بالمخصص يمكن في كل

فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح لفرد على الآخر فيحصل الاجمال فلا يجوز الاستدلال ثم العمل بمقتضاه فاجاب المصنف بانا لا نسلم انه لا يحصل الظن بشيء من الافراد

قوله ظن المخصص ينافيه قلنا ان ظن اصل المخصص ينافي العموم ولا ينافي ارادة الاكثر الا فرادا لان الغالب المظنون خروج القليل وبقاء الكثير وانت تعلم ان هذا الجواب

لان ارادة اكثر الافراد انما هي بطريق الاجمال اذ احتمال ان يكون ما عملنا به غير مراد لقلته عملنا بالبعض او مشتملا على ما ليس مرادا لو عملنا بالكل قائم والاحتمال في الشق الاخير راجح

لان المخصص مظنون فيحصل بالعمل بالمخرج مع العمل بالعموم فلا بد من البحث فتدبر فقال العلامة في التهذيب ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب

المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن شريح بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط

يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن قال السيد الفاضل الشارح واعلم ان ابن شريح قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث عن طلب مخصصه فان وجد

عمل بمقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء منعه الصيرفي وجوز التمسك بظاهر العموم ابتداء ما لم يظهر مخصص واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام

الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود

المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز ثم قال ان الشارح احتج ابن شريح بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل به

العدم يوجب الجهل بكون العام حجة مع انه الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا

لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الاصل انتهى وانت تعلم ان

الاتفاق واقع على انه طلب المجاز ليس شرطا للتمسك بالحقيقة مطلقا لا بطريق الاستقصاء ولا بغيره وكلام الشارح صريح في ان المقصود نفي البحث والفحص مطلقا وانما

ادرج العلامة لفظ الاستقصاء لان الخصم قائل به ولا كان الدليل دالا على نفي البحث مطلقا ايضا لم يحذف لفظ الاستقصاء اكتفى به رد القول الخصم واثباتا

للمدعى واورد على هذا الدليل انه الفرق بين العام والحقيقة متحقق فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مجازا بسبب هذه الكثرة

قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق والجواب ولا منع تحقق هذه الكثرة قبل البحث عن المخصص لان المثل صدر بعد تبيعه

ولا عبرة بها في تحقق الحقايق وثانيا تسليمه ومنع معارضته اصل الحقيقة لغيره او مرجوحة وقد تقدم ما ينفعك في هذا المقام ويمكن الاستدلال

على الجواز بان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ذكر ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن

المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولا علم لي بحثك عن المخصص الذي يوجب انتفاءه قول هذا الفرد المتنازع فيه

فيلزم المستدل الغير اثباته على الخصم وايضا الاصول الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة عليهم السلام لم يكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد

وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة عليهم السلام كانوا يعلمون ان لهم كلها ولم ينقل عنهم انهم نهوهم عن العمل الا بعد تحصيل الاصول ونهي عن العمل ببعضها

لان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة عليهم السلام بتحصيل كل تلك الاصول ونهي عن العمل ببعضها

ومعلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد فالمسئلة محل التوقف واعلم انه على تقدير وجوب الفحص عن المخصص

لم يحصل القطع لعدم تأكد العلم لشيء من العمومات والمطلقات المجوزة للتخصيص حتى تفتش عن مخصصه في جميع كتب الاخبار كالكتب الاربعة والخصال والعيون
والعلل والامالي وغير ذلك من الكتب الاخبارية الموجودة في هذا العصر اذ لا يحصل القطع بعدم المخصص بدون ذلك ولو بعد التفتيش يحصل القطع
بالتكليف بالعام ولئن كان تجويز وجود المخصص في الكتب الغير الموجودة في هذا الزمان باقيا وعلى تقدير الاكتفاء بالظن يكفي ملاحظة الكتب الاربعة
بل يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا يبعد الاكتفاء بالتهذيب لندرة وجود مخصص في غير التهذيب مع تحقق غاية فيه ولا يكفي ملاحظة الكافي
فقط وينبغي في فحص مخصص العام المتعلق لشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد من ابوابها في باب وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج
وغيرها باب الزيادات والنوادر في كل واحد منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب لان فرايض قال في كتاب الطهارة ما يتعلق
بالنكاح وبالمكاسب بالصلوة وبالصوم وبالطلاق وبالحج وفي الصلوة ما يتعلق برمضان والصوم وبالطهارة وبالاطعمة والمكاسب والنذر
والميراث والزكوة والديات وفي الزكوة ما يتعلق بالصلوة وبالصوم والميراث والمكاسب والخمس والجهاد والغنائم والفطرة والجزية والنكاح
والشهادة وفي الصوم ما يتعلق بالصلوة والنذر والطهارة والحج والحدود والكفارة والطلاق وفي الحج من الزكوة والجهاد والصلوة والصوم
والطهارة والمكاسب الذبائح والعقيقة والاجارة وفي الميراث من الطهارة والصوم اعادة الولد وكانه لا مجال للتوقف فيما يتفق
واما ما يتراءى من قوله اذ لا يحصل القطع لعدم المخصص بدون ذلك من حصول القطع بعد الفحص عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في هذا العصر فلا يخفى ما فيه لان كان مراده العلم العادي
الذي لا ينافيه الاحتمال اذ قرب زمان الكليني اذا لم يكن منافيا لان يكون العام موجودا في كتابه والخاص في التهذيب فكيف بالشيخ واضرابه فان لنا القطع مع ضياع جل
الاصول والكتب ولم يدع احد من المشايخ فيما اظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضت اطلاعك على الجميع وجوزت تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يتفق له دليل
والمخاطب او غيرهما احتياج الى العمل لكان متحملا لحكم الله تعالى عندك لم يكن العام وكلام المعصوم عليه السلام خاصة في الواقع فكيف مع عدم الاطلاع لم يحصل القطع بحكم الله الظاهر
وهو الذي يجب على المكلف العمل به لا بالحكم الواقع فيكون المقطوع به في الحقيقة احد الامرين اما عدم التخصيص في الواقع او عدم امكان اطلاعنا عليه بعد الفحص التام في
الكتب الموجودة في زماننا والمعلوم بالعلم العادي غير المنافي للاحتمال هو الشق الاخير والظن لم يراد المص ايضا هو هذا الاخير فنعمل بالعام ولو كان الفرد الذي علمنا به فانا نعلم
حكم العام في الواقع اذ هم عليهم السلام كلفوا بالتبليغ ونحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه فان قيل عملت بهذا الوهم العام فالعذر واضح لانهم
الان نصل اليه نص دال على التوقف عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص في الواقع ودونه خرط القتاد ومن ذهب الى جواز العمل قبل القطع بعدم المخصص في الواقع
الفاضل المولى المدقق في حاشية المعالم واستدل عليه بدلائل ونحن نذكر بعضها وان كان واحد منها متحد المأخذ مع ما ذكره المص لجودة تقريره وفوائد اخرى قال اتم الحق انه
القطع والظن لا يشترط في شيء من الادلة لوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو انه الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد ومثلوا الدليل
المشتهر وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره هاهنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين في مسئلة التوقف من صاحبه حيث
يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص فاذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد
عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شأن الصحابة والتابعين انه حين احتياج احدهم على صاحبه بالاية الظاهرة في
معنى او المثل وله عموم لشيء اذا تلى عليه الاية لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيه لعله مخصوص او مأول فانتظر حتى انظر في تخصيصه وتاويله ولم يسمع القابل المحتج لشيء بان هذا
الدليل ما يرى تحقق المعارض فيه فلنتصبر حتى نرى ونرصد ما يؤدي اليه البحث من عدم المعارض والثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انه بالعموم المستفاد من
مفهوم صح الولد
محل العدل والبحث عن المخصص ثبت وان ثبت فان قلت هذا انما يتم في نفي اشتراط القطع فاما اشتراط الظن فلا يخصصه لانه يدل على المعنى لان الخبر الذي يفهم المراد

لانه بها اذ هو تكليف ابتدائي بالمحال ولم يقل به احد منا فان شئت قلت هو مامور بالجميع واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت على سبيل اختياره وبالجميع
الامرين فيما تقدم ولا تركهما مع ضيق الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما فيلحقه الاثم ثم باعتبار تركه لما اختاره تركه في الجزء الاخير مع عدم فعله في الجزء الاول
عليه ولئن شئت قلت هو مامور بان لا يؤخر فيهما عن اخر الوقت ولا تركهما فيما تقدم فلا بد من ان ياتي بهما قبل خروج الاخر فيكون مكلفا بالاتيان بهما معا
في الوقت الذي لا يسعهما وليس مخيرا بين الفعل والترك لان الوقت لا يسع التخيير في الجزء الاخير انما هو بين الفعل والترك فيه مع الفعل فيما تقدم وقد فاته
ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال ولكنه ليس تكليفا ابتدائيا بل نشأ من سوء اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ لو عوقب والحال هذه على
واحد منهما لا يعد العقلاء هذا العقاب قبيحا بل لا يبعد ان يقال الوجوب كل منهما في الوقت ايضا ولا يلزم التكليف بالمحال لان حتمية فعلهما في
هذا الوقت انما هي بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة هذا الجزء من الوقت
الوقت ووسطه فكان الفعلين الواجبين في اول الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لكن الوجوب راجعا الى التخيير
بحسب اجزاء الوقت ايضا والحتمية بمعنى عدم جواز التاخير عنه لا يدفع التخيير فيه بالنظر الى ما قبله من اجزاء الوقت فان قلت اذا اخر المكلف واخر الواجبين
الموسعين حتى لا يبقى من وقتهما الا بمقدار فعل احدهما فحينئذ لو وجب كل منهما معا في هذا الوقت يكون تكليفا بالمحال ولا يجدي امكان ايقاعهما
قبل هذا الوقت لان الفرض انه فات قلت وجوبهما في هذا الوقت بالايجاب السابق الذي نسبته الى اول الوقت ووسطه واخره نسبة واحدة كما لا يتوهم
التكليف بالمحال في الواجبين فكذا في الاخر والا في المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين مثلا اذا اتفقا فنقول
اول وقت وجوبهما قبل ان يمضي زمان يمكن فعل احدهما فيه لا يجوز ان يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمحال بل يكون وجوبهما حينئذ تخييريا بالنسبة
لم يكن بينهما ترتيب ولا يمكن الاستدلال على الذم من احدهما بسبب الامر بالاخر لما عرفت وبالاهمية اولا ظاهر انه هذا مقابل للتخيير ومعاينة
لان هذا تحليه الاضراب وحاصله على ما يستفاد من السؤال الذي سيذكره بقوله فان قلت اذا اخر المكلف اه انه لا يبعد ان يقال وجوب الواجبين معا في الجزء
الاخير من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان معنى وجوبهما معا فيه هو انه لا يجوز تاخيرها عنه لانه لا يجوز رفعها فيما قبله بل المكلف مخير ان شاء
فعل كل منهما في الاول والوسط وان شاء فعل في الاخير لان مقتضى التكليف التخيير بالنسبة الى كل منهما وتركهما من حيث هو ترك كل وبالنسبة الى
الفعلين هو ان المكلف ان شاء فعل احدهما في اول الوقت والاخر بعده وان شاء عكس وان شاء فعله في الوسط والاخر قبله او بعده وان شاء فعله في اخر
الوقت والاخر كما قلناه في فعل احدهما وتركه من غير تفاوت فنسبة جميع اجزاء الوقت الى الواجبين نسبة واحدة في كل منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين
وان لم يقع وبقى الاول لعدم جواز التاخير عنه كما عرفت والاجزاء الثلثة مشتركة في ان الامر لم يكلف بالقيام بالواجبين معا في كل منهما اذا عرفت
هذا ظهر لك ان ما لو بكلمة الاضراب ليس امرا مغايرا للتخيير الذي حكم بحقيقته اولا ثم اضرب عنه

بر احکام کبیر اوضاع کواکب در این ماه دلالت دارد بر عنایت مرگ ناگهان در زمره پادشاه و اعیان بر غیبت و یکتا حال امرا ... حرارت کتاب و اهل قلم و تغییر هوا و سرما و جستن بادهای خشک و حدوث باران و تغییر حال اهل دیوان و حضرت بیان امرا و بیرون رفتن ملک از تصرف زمامداران و زوال کردیدن و تسلط حال خاندانهای قدیم و آشفتگی حال کبار و اضطراب در میان مردم و ... کاری خلایق و حدوث ... و اکثر احوال

مواضع کواکب سبعه در روز شانزدهم	شمس	زحل	مشتری	مریخ	زهره	عطارد
	حمل ۴	۲۹	۱۵	۲۶	۱۰	۸

بقیة ربیع الثانی ۱۳۳۱ — عیسوی — اختیارات

ایام	مواضع قمر	اتصالات	اختیارات
سه‌شنبه	عقرب		نیکست دیدار علما و شرب مسهل و فصد و انجار و استحمام را
چهارشنبه	عقرب		۵۴ دقیقه بغروب مانده قمر از عقرب خارج میشود
پنجشنبه	قوس	احتراق عطارد	نیکست عقد و مجامعت و نقل مکان و دوختن و بریدن اشیاء را
جمعه	قوس		نیکست دیدار اشراف و امراء و کار... و صید و تفرج را
شنبه	جدی		نیکست قبل از ظهر دیدار علما و ... و بعد از ظهر ... و وداع با بن را
یکشنبه	جدی	...	نیکست از برای تسبیح ... خصوص تجارت و زراعت و عمارت و دیدار اشراف را
دوشنبه	دلو	رجعت ...	قبل از ظهر نیکست بنا نهادن و تسلیم علوم و عقد و مجامعت و دخول حمام ... را
سه‌شنبه	دلو	...	نیکست امور مذکوره در وقت مذکوره و دیدار ملوک و عرض حوائج را
چهارشنبه	دلو	...	نشاید
پنجشنبه	حوت	...	سه و چهار بغروب نیکست عقد و نکاح و بریدن و پوشیدن و خرید اشیاء را
جمعه		...	دوازده روز نیکست امور مذکوره بیع و شری و خرید ... و طلب حاجت را
شنبه	حوت	...	یک ساعت و شش دقیقه از شب یکشنبه تحت الشعاع میشود
یکشنبه	حمل	... الارض	نیکست امور خفیه را
دوشنبه	حمل		چهار ساعت ۱۲ دقیقه از شب سه‌شنبه گذشته خروج الشعاع میشود
سه‌شنبه			سلخ ندارد

داموختن صنایع و رفتن بعز وات و فتنه میان دهر منسوب و جنوب و کدورت و بیماری زنان و دختران و کثرت فسق و فجور و بی ستیزه ... مردان و طلاق و فراق میان ازدواج و نقصان آب چشمها و رودخانها و حدوث امراض مهلکه و ارزانی جواهر و حسیر و ... و حدت برابر شرع و علم و بودن سود و منافع در میان اهل روستاق و احشام و بدست آمدن کتابهای قدیم و اشیاء نفیسه و آشکار شدن کارهای پوشیده و ظهور اهل بدعت و ... در کارهای دینی و منفعت یافتن طلاب علوم از ...

مواضع کواکب سیاره در غرهٔ ذیحجه ماه	شمس	زحل	مشتری	مریخ	زهره	عطارد
	قوس ۲۳	جوزا ۱۵	جدی ۱۵	سرطان ۲۳	عقرب ۳	قوس ۸

بقیهٔ ذیحجهٔ الحرام — طهران

ایام هفته	مواضع قمر	اوضاع فلکیه	احکام
			تحویل آفتاب به برج جدی شب یکشنبه بیست سیم ۸ ساعت و سی و شش دقیقه از شب گذشته
[illegible]	جدی	اندازه جبلاه	نشاید
[illegible]	جدی		قبل از ظهر نیکست نو بریدن و پوشیدن و سفر خشکی نقد و تحویل و دیدار سپهسالار دن و تخم افشاندن
[illegible]	دلو	نقره عمان	عید غدیر خم روزی است مبارک
[illegible]	دلو		نیکست عمارت باغ و بستان و تعلیم و ... عقد و تزویج و دیدار وزرا و ...
[illegible]	[illegible]	تربیع ...	نیکست عمارت و زراعت و خرید املاک و ... و دخول بیت و بلد و کار آتش
[illegible]	حمل	اول ماه ...	نیکست معالجه و داغ با آهن و دیدن علما و بحث و مناظره را
[illegible]	حمل		نشاید
[illegible]	حمل	... اول ... احتراق عطارد	طرف عصر نیکست نو بریدن و پوشیدن و دیدار ترک و عرض حوائج را
[illegible]	ثور	خانه ... بروج السنابله	متوسط است امور را
[illegible]	ثور	نزول ...	یک ساعت و سه ربع از شب چهارشنبه قمر داخل عقرب می شود
[illegible]	جوزا	رجعت مریخ	نیکست حفر قنوات و شرب مسهل و ... حمام و استحمام را
[illegible]	جوزا		... و شش دقیقه از روز گذشته تحت الشعاع می شود ... ساعت و ... از شب جمعه قمر از عقرب خارج می شود
[illegible]	[illegible]		نشاید
[illegible]	[illegible]	ظهور ... در مشرق	ده ساعت و بیست و ده دقیقه از شب شنبه خروج از تحت الشعاع می شود
			سلخ ندارد

... تسلیم الحمیر ... اوضاع کواکب در این ماه دلالت کند بر عدل و انصاف ملوک و حکام و دولت عظما و زیادتی عزو جاه سپهبدان و ارسال رسل میان ... و گفتگوی ... کار خاتمین و تعاوی فرماندهان و تندرستی خلایق و خصومت قضاة و اهل شرع ... و همت بر ... ارباب علوم و ... عراق ... و کثرت ... وحدت باران و رعد و برق و ارتفاع نکار و دخان و بسیاری زرع و حرث و ... و دولت ... از اعظما ...

مواضع کواکب سیاره در غرهٔ ماه	شمس	زحل	مشتری	مریخ	زهره	عطارد
	حمل ۱۸	ثور ۹	حوت ۱۷	حوت ۷	ثور ۱۱	حمل ۲۹

جمادی الاولی ۱۳۳۱ — طهران

ایام هفته	مواضع قمر	اوضاع فلکیه	احکام
			هلال این ماه شب شنبه با ارتفاع الغروب ۹ درجه و انحراف جنوبی یکدرجه ضعیف ...
[illegible]	[illegible]	... اول ... ساعت ۲۲ ...	... به عقرب نیکست عقد و نکاح ... و دخول بیت و بلد ... و دیدار ...
[illegible]	[illegible]	سقوط ...	یک ... به عقرب نیکست ... ابتدای کار و ... تجارت و ...
[illegible]	[illegible]	... ادراه ...	نشاید
[illegible]	[illegible]		نیکست نو بریدن و پوشیدن و نقل و تحویل و دیدار ملوک و عرض حوائج
[illegible]	[illegible]		شرو روز گذشته است
[illegible]	[illegible]		نیکست نو بریدن و پوشیدن و خرید دواب و طلب حقوق و اجرای قنوات
[illegible]	[illegible]	... ماه ... اول ماه روسی	قبل از ظهر نشاید جز داغ با آهن و معالجه را و بعد از ظهر امور زراعت و غرس اشجار و حفر ...
[illegible]	[illegible]	ادراه ...	قبل از ظهر نیکست عمارت باغ و بستان و تعلیم موسیقی و ابتدای امور و کارها ...
[illegible]	[illegible]	تحویل عطارد ...	تا سه ساعت ... نیکست ... فصد و حجامت و دندان کندن و بسیاری از ...
[illegible]	[illegible]		متوسط است امور را
[illegible]	[illegible]		نیکست بنا نهادن و زراعت و نقل و ... و شرکت و امور کتابت را
[illegible]	[illegible]		متوسط است برای ...
[illegible]	[illegible]	... حلاجی ...	نشاید
[illegible]	عقرب	اول ...	شش ساعت و ... دقیقه از شب ... شنبه قمر داخل عقرب میشود
[illegible]	عقرب	...	هشت ساعت و سه ربع از شب چهارشنبه قمر از عقرب خارج میشود

جامع الفقه

١٤٧

جامع الفقه

٧٦